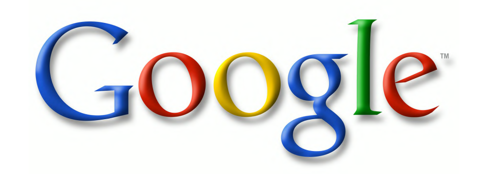
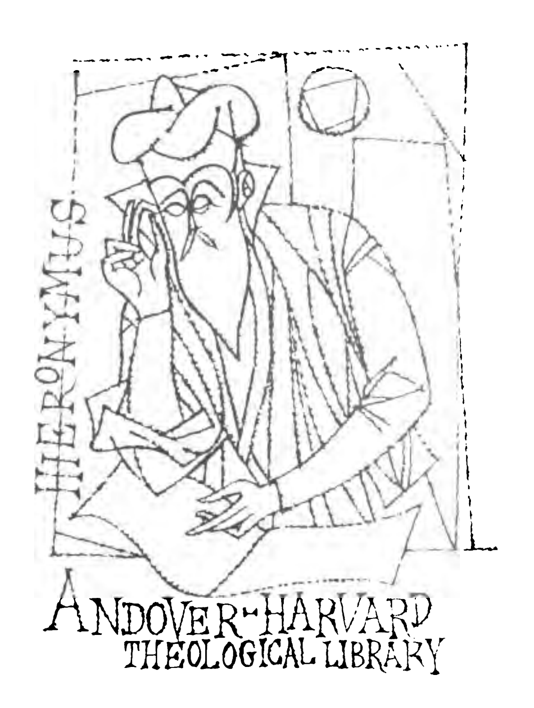





HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY









DIE COMPOSITION

DES

PSEUDOPETRINISCHEN EVANGELIEN-FRAGMENTS

(MIT EINER SYNOPTISCHEN TABELLE ALS ERGÄNZUNGSHEFT)

VON

DR. HANS VON SCHUBERT,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT KIEL.



BERLIN,

VERLAG VON REUTHER & REICHARD.

1893.

Druck von A. Hopfer in Burg.

Vorbemerkungen.

So jung der Gegenstand ist, der auf den folgenden Blättern behandelt werden soll, so hat er doch schon eine Geschichte erlebt, die lehrreich genug ist.

Bei dem hochgesteigerten Betriebe der neutestamentlichen Kritik und der auf die Erforschung der ältesten christlichen Litteratur sich richtenden kirchenhistorischen Bestrebungen konnte es nicht fehlen, dass gerade ein Fund, wie ihn die französ. archäol. Mission in Kairo aus dem Grabe von Akhmîm durch die Hand Bouriants[1]) der gelehrten Welt darreichte, das höchste Aufsehen erregte. Wenn man weiss, wie das grosse Problem der alten Kirchengeschichte, die Entstehung der katholischen Kirche, von dem die Frage nach der Entstehung des Kanons ja nur eine Seite darstellt, hin und her gerüttelt und geschüttelt wird, wie die loci classici um und um gewendet werden, ob sie nicht doch noch mehr ausgeben, als man bisher gemeint, wie guter Wille und hülfreiche Phantasie ganze Kartenpaläste in die Lüfte bauen — wenn man das alles weiss, dann wird man die begeisterte Freude begreifen, mit der man die Eröffnung Harnacks in der Berliner Akad.[2]) begrüsste, dass neben anderen höchst wertvollen Stücken das Fragment eines apokr. Evangeliums von 9 Pergamentseiten uns geschenkt sei. Man wird auch begreifen, wie mancher die Lösung für eine ihm besonders brennende Frage von hier erwartete und geneigt war, die weitestgehenden Hoffnungen daran zu knüpfen, obgleich das Schicksal des „Ev.-Fragments von Fajûm", das vor 10 Jahren einen ähnlichen Sturm hervorrief, einen warnenden Praecedenzfall bildete. Der erste Einblick führte doch überall zu dem Urteil, dass man es mit der Arbeit eines Epigonen zu thun habe, die eine Concurrenz mit unseren Evangelien nicht eingehen könne. Harnack resumierte seinen ersten Eindruck (S. 3 auch der spät. Publ.) durchaus besonnen dahin, dass die Schrift sich als von Petrus verfasst gebe, mit den kan. Evangelien verwandt sei, sich aber in Einzelheiten merklich

---

[1]) Mém. publ. par les membres de la Mission Archéol. Franç. au Caire, IX, 1 1892 (Henoch, Ev. Petri, Apok. Petri). — [2]) A. Harnack, Bruchstücke des Ev. u. der Apok. des Petrus, S.-B. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1892 (3. Nov.).

zu Ungunsten unterscheide, ans Doketische streifende Elemente enthalte, wahrscheinlich dem 2. Jahrh. angehöre, im weiteren (S. 24 ff. bezw. 37), „auch nach genauer Untersuchung", dass es auf den kan. Ev. fusse, jünger sei als diese, vielleicht von einer nur particularen Bedeutung, weil geschrieben für eine ausserkirchl. Partei, wofür die doketisch-gnostischen Züge ins Gewicht fielen, und woraus die Freiheit gegenüber der sonstigen evangel. Ueberlieferung sich wohl erklären lasse. Dabei zeigte er nur allerlei Perspectiven anderer Deutung, auf die Schürers Warnung in der ersten Recension wohl passte, Th. Litt.-Ztg. 1892, Sp. 613: wenn auch nicht geleugnet werden solle, dass neben vorwiegend Secundärem Altes darin sei, so könne es doch nur an der Hand unserer sonstigen Quellen als solches erkannt werden. Unterdessen erschien auch eine engl. und französ. Arbeit, von Robinson[1]) und Lods[2]), von denen der erstere damit schloss, dass man andere Quellen als unsere 4 Ev. nicht nachweisen könne, und auf die Ausführung des Irenäus über den haeretischen Evangelienmissbrauch hinwies. Das ist auch auf englischer Seite[3]) das Urteil geblieben, und auch Lods[4]) hat sich dauernd sehr abschätzig über den Wert als Quelle der evang. Geschichte geäussert. Allgemein war die Ueberzeugung, dass wir ein Stück jenes alten, uns bekannten Petrus-Ev. vor uns hatten, das nach Eusebius, hist. eccl. VI, 12, Bisch. Serapion v. Antiochien um 200 durch ein Sendschreiben um seiner Zusätze willen aus der Gemeinde zu Rhossus verdrängen wollte und als Evangelium der Sekte der Doketen kannte, das Eusebius selbst, III, 3, neben Acta, Apokalypse und Kerygma Petri als haeretisch bezeichnete und aus welchem Origenes (in Mtth. X, 17) einen auf enkratitischen Charakter deutenden Zug mitteilte.

Um so ärgerlicher war es, dass die politische Tagespresse den Gegenstand einem des eigenen Urteils entbehrenden Laienpublicum in einer Weise vorführte, die man nur verwirrend nennen kann, und die mit Recht so häufig in bezug auf ungeprüfte naturwissenschaftliche Hypothesen gerügt ist; der Laie musste annehmen, dass die Kirche einen groben Fehler gemacht habe, als sie hinter dem Johannes den Petrus im Bibelbuch wegliess. An meinem Teile dem, was ich als Unfug empfand, zu steuern, gab ich in Nr. 1 u. 3 der Chr. Welt 1893 eine Uebersetzung mit kurzer Besprechung, wesentlich an Harnack mich anschliessend.

---

[1]) Robinson — James, the gospel according to Peter and the revelation of Peter. Two lectures with the greek texts. London 1892. — [2]) Ad. Lods, Evangelii sec. Petrum et Petri Apoc. quae supers. (Ev. mit lat. Uebers. u. krit. Abh.) Paris 1892. — [3]) J. R. Harris, a popular account of the newly recovered Gospel of St. Peter. London 1893. — Von den in engl. Blättern erschienenen kurzen Anzeigen und Einzelnotizen sind hervorzuheben die von Nicholson und Bernard in d. „Academy" 17. u. 24. Dez. 1892 und von Murray im „Expositor", Jan. 1893. — [4]) L'évangile et l'apocalypse de Pierre publ. pour la Ière fois d'apr. les photogr. de Gizeh. Paris 1893.

Indessen hatte dieser sich zu gleicher Zeit, statt sich zu Schürers „niedrigerer Nüance“ zu verstehen, zu einer höheren Taxe hindurchgearbeitet, in der Neuausgabe in d. „Texten u. Unters.“ 1893 und gleichzeitig in dem Januarheft der „Preuss. Jahrb.“ Ursache davon war eine Beobachtung, die mit mir damals gewiss auch schon viele andere gemacht hatten, ohne dass sie die Consequenzen für nötig hielten, die Harn. zog, die Beobachtung nämlich, dass sich bei einer Reihe von Schriftstellern starke Berührungen mit unserem Fragment fänden und unter diesen Autoren auch Justin sei. Mit einem Schlage trat der selige Credner mit seiner Petrus-Hauptquelle Justins wieder auf den Plan. Das unbekannte Doketen-Ev. Serapions wurde zu hochangesehenen „Erinnerungen Petri“, die einzig und allein mit Namen Justin Dial. 106 citiert. Das war allerdings ein wirklicher und erheblicher Concurrent unserer Evangelien. Da ich von einer ganz anderen Seite her als Harn. ebenfalls auf die Berührungen mit Justin gestossen war, vonseiten der Pilatus-Litteratur, die das einzige apokryphe Seitenstück zu unserem Fragment der Leidens- und Auferstehungsgeschichte bildet, und die Ansicht einer anderen Lösung, durch Annahme einer gemeinsamen Quelle, gewonnen hatte, sprach ich nur am Kopf meines 2. Artikels in der Chr. Welt meinen Dissensus mit Harn. aus, empfand aber die Pflicht, die Begründung an einem passenden Ort folgen zu lassen.

So entstand diese Arbeit, weit über meine ursprüngliche Absicht anschwellend, auf Grund der ersten Schriften von Harnack, Robinson und Lods. Durch eine genaue Untersuchung des Verhältnisses zu den kanon. Evangelien Vers für Vers sollte in einem ersten Heft ein sicherer Boden der Beurteilung gewonnen werden. Ich wollte dem in einem zweiten Heft die Besprechung des Verhältnisses zu den acta Pilati, Justin und anderen Autoren, bei denen Berührungen zu constatieren waren, folgen lassen. Schliesslich gebe ich alles, was ich gearbeitet, zugleich. Die Gründe liegen teils in dem Gange, den die Behandlung der Sache seitdem genommen, in dem Wettrennen litterarischer Productionen seit dem März, welches das bis dat qui cito dat einschärft, teils in der Sache selbst, die, wie sich mir erwies, eine Beschränkung der Untersuchung lediglich auf die kanon. Ev. nicht zulässt.

Es folgten sich unterdes rasch hintereinander die Arbeiten von Manchot [1]), v. Soden [2]) einer-, von Kunze [3]) und Zahn [4]) anderer-

[1]) Protestant. Kirchenztg. 1893 6—9. — [2]) Ztschft. f. Th. u. K. 1893. I. S. 52—92 „das Petrusev. u. die kanon. Evang.“ — [3]) Dr. Joh. Kunze, das neu aufgef. Bruchstück des sog. Petrusev. Leipzig 1893. — [4]) Das Evangelium des Petrus, mit Text u. Uebers. Neue kirchl. Ztschr. 1893. S. 143—218 (2. u. 3. Heft), dann in S.-A. mit einigen Zusätzen. Erl. u. Leipz. 1893 (ich gebe die versch. Seitenzahlen nebeneinander wie bei Harn.). Zu bedauern ist, dass er sich lieber an die Capiteleinteilung des engl. Collegen als die Verseinteilung des deutschen anschliesst, was die Lectüre nur erschweren kann.

seits, dazu eine 2. Auflage von Harnack [1]) mit einer Reihe von neuen Aufstellungen, ohne dass doch die früheren und sogar ersten getilgt wurden, womit die Arbeit einen schichtenförmigen Charakter annahm. Endlich wurde von zwei Seiten eine dringend notwendige neue Textcollation unternommen, einmal vom Engländer Bensly am Original von Gizeh, die Swete für seine 2. Textausgabe [2]) verwertet hat, sodann vom Franzosen Lods [3]) nach den Photographien des Originals in seinem neuen Buche über Evangelium und Apokalypse Petri. Die Ausgabe der photographischen Reproduction selbst wird noch verziehen, wie mir aus Paris mitgeteilt wird, aber von v. Gebhardt steht eine Facsimile-Ausg. bevor. Ich gebe also den Text nach Bouriant, Bensly und Lods. Er ist im Wesentlichen gesichert.

Durch die Publicationen der letzten Wochen ist das interessante Problem, das vorliegt, vollends deutlich geworden.

Die Mischung von Gebundenheit und Freiheit gegenüber dem Stoffe unserer kanon. gewordenen Evangelien lässt sich auf zwei völlig verschiedene Ursachen zurückführen. Entweder es ist eine unseren Evangelien analoge Production, dann ist das Mass von Freiheit zu erklären aus dem noch frei flutenden Strom der Ueberlieferung, aber auch ein gewisses Mass von Verwandtschaft wird man erwarten, da unsere Evangelien ja Vorstufen mündlicher und auch schon schriftlicher Art voraussetzen. Also: viel wörtliche Berührungen ohne directe litterarische Abhängigkeit. Die Erklärung aber verspricht um so mehr Erfolg, als diese Quellen ein Material sind, uns verloren und nur zu erschliessen, und zudem „flüssig“, ein „Strom“, den man mit Händen nicht greifen, aber aus dem man beliebig schöpfen kann, so dass der Wunsch es hier leichter hat als anderswo, Vater vieler geistreicher Gedanken zu werden.

Oder unser Fragment ist eine spätere secundäre Compilation mit bestimmten Tendenzen. Dann haben wir die Verwandtschaft zu erklären durch ein Verhältnis schriftstellerischer Abhängigkeit, aber man wird daneben auch eine gewisse Freiheit in der Auswahl wie Darstellung des traditionellen Stoffes durchaus erwarten müssen,

---

[1]) Ich erwähne noch die Arbeiten von Bratke, Studien über die neu entdeckten Stücke der jüd. u. altchr. Litt. im Theol. Litt.-Bl. 1893. 7. 9. 10 und Hilgenfeld in d. Ztschr. f. wiss. Th. 1893. I. 438—54. Ferner die Anzeigen von Schürer in d. Th. Litt. Ztg. 1893, No. 2 u. 7. Auf kath. Seite hat der tüchtigste Fachmann Funk in d. Th. Q.-Schr. 1893, II soeben erst ein ganz kurzes Referat nebst Text u. Uebers. ausgehen lassen. Er erkennt auf Bekanntschaft mit den 4 Ev. u. Benutzung durch Justin — ebenso wie Zöckler in seiner Anzeige, Bew. d. Gl., März 1893 S. 126, der dies vorläufige Result. „für eine konservat. Stellung in der Evangelienfrage“ sehr günstig findet. — Holtzmann giebt in dem soeben ed. Theol. J. B. f. 1892, S. 120 f. ein kurzes vorsichtiges Referat: „meist nur legendar. Bereicherung eines bekannten Stoffes“. jedenf. Synopt. vorausgesetzt, bestimmtere Anhaltspunkte für die Evangelienkritik fehlen. — [2]) H. B. S(wete), the apokr. Gospel of St. Peter. London 1893. — [3]) s. ob. S. IV, A. 4. Einzelne beachtenswerte Conjecturen hat Willamowitz im Gött. Programm v. 1893 S. 31 f. angefügt.

die mit dem Wesen einer tendenziösen Arbeit gegeben ist. Also: litterarische Abhängigkeit und doch weitgehende Differenzen. Hierbei hat die Untersuchung den solideren Vorteil, festen Grund unter den Füssen zu haben: ausser unseren 4 Evangelien zum Vergleiche des Gedankenmaterials die apostolischen Väter, die Apologeten, die Gnostiker und Antignostiker, die apokryphe Litteratur.

Beide Standpunkte schliessen sich aus. Dem letzteren wird der erstere leicht als eine bodenlose Conjecturalphantastik, dem ersteren der letztere selbst als apologetische Tendenz erscheinen. Nach dem ersten sind alle Berührungen bei Anderen Benutzungen, an deren Hand man dann vielleicht den Versuch der Reconstruction wagen kann; nach dem zweiten unter Umständen Quellen oder doch Parallelbildungen, ruhend auf gleicher Quelle oder gleichen Zeitanschauungen. Nach dem ersten wird man eigentlich nur mit dem Bedauern schliessen können, dass „die Kirche dem Evangelium die Aufnahme in den Kanon versagt hat“, nach dem zweiten wird man dem Bischof Serapion und den Vätern von Herzen dankbar sein müssen, dass sie es ausgeschieden. Den ersten Standpunkt vertreten jetzt Harnack, v. Soden, Manchot — den zweiten Robinson, Harris, Zahn, Kunze.

Der Fund gleicht so einem verschlossenen Schrein, neben dem zwei Schlüssel liegen, ohne dass wir den rechten kennen. Einer kann es doch nur sein, denn schliesslich ist es doch unmöglich, dieselben verwandten Stellen auf litter. Abhängigkeit wie Unabhängigkeit, dieselben abweichenden Partien auf alte Tradition wie auf späte Tendenzarbeit zu behandeln. Man wird aber zu dem Schlüssel zuerst greifen, von dem man am ehesten erwarten kann, dass er schliesst. Erkennt man die Identität des Fundes mit dem PE. des Serapion, Origenes und Eusebius an, so war nichts gebotener als diesen Fingerzeigen der alten Kirche nachzugehen und unter der vorläufigen Annahme, dass man ein syrisches Evangelium einer kleinen haeretischen Partei vor sich habe, für die Frage der Entstehung die andere namens- und sachverwandte apokryphe Litteratur und überhaupt die uns bekannte Litteratur der 2. Hälfte des 2. Jahrh., und für die der Benutzung ausser Origenes die weitere syrische Litteratur zu durchforschen. Da man relativ festen Boden unter den Füssen hatte, konnte man hoffen, rasch zu einem gewissen Resultate zu kommen. So hat Zahn aus dem reichen Schatz seiner Gelehrsamkeit dargelegt, was ihm an Wissen über die Sache zu Gebote stand, ohne genaueres Eingehen und eigens zu diesem Zwecke unternommenes Forschen, anknüpfend an das über das Petrusev. Gesch. d. Kan. I, 742—51 von ihm Gesagte.

Um Harnack, der die Reihe eröffnete, nicht unrecht zu thun, wird man seine Arbeit erst recht auffassen müssen als der Absicht entsprungen, das Material, das ihm zu Gebote stand, und zugleich die Gedankengänge und Perspectiven, die sich ihm dabei

eröffnet, zur näheren Prüfung darzubieten. Für Harn. hatte dabei das Neue als solches den Reiz, für Zahn war die Sache nur eine Bestätigung alter Ansichten.

Dabei war Harnacks Weg der gefährlichere, da er einen relativ sicheren Ausgangspunkt preisgab und in ein Labyrinth von Conjecturen führen konnte. Wir haben es nach seiner letzten Publication S. 80 mit einem Evangelium zu thun, das dem Anfang des 2. Jahrh. gehört und nicht für eine Secte geschrieben ist, wie aus der Geschichte seines Gebrauchs hervorgehe, nämlich bei folgenden (die Fragezeichen sind von H.): Nazaräer? Didache, Ignatius (?), Papias (?), Justin, eine Abschr. des Joh.-Ev. im 2. Jahrh., Tatian (??). Clem. Alex. (?), Doketen in Syrien, die Gemeinde von Rhossus, Serapion, versio Syr. Cur., Origenes, Didaskalia, Eusebius(?), Ps.-Ignatius, Codd. Sangerm., Bobbiens., Akhmim. Nach S. 56 gehörte ihm ausser unserem Fragment an: die Geschichte der Umnamung des Petrus (Justin), eine Angabe über die Brüder Jesu (Origenes), die Sprüche und Erzählungen aus dem sogen. Didaskalia-Evang., viell. auch aus Clem. Alex., endlich die Geschichte von der Ehebrecherin. Während so das Ev. zu einer ungeahnten Bedeutung gelangt, tritt die Frage nach dem Verhältnis zu der übrigen apokryphen Litteratur, namentlich zu den act. Pilati, kaum in den Gesichtskreis.

Unter Annahme der Harnack'schen Voraussetzungen, vor allem über die Stellung zu Justin, sind die Arbeiten Manchots und v. Sodens geschrieben. Die scharfsinnige Arbeit des letzteren hat zum ersten Mal, die Reihe der Specialuntersuchungen am richtigen Punkte eröffnend, das Verhältnis zu den kanonischen Ev. ins Auge gefasst, aber gerade diese Arbeit hat m. Er. gezeigt, dass die Frage so einseitig neutestamentlich nicht zu lösen ist. Der Blick wird notwendig gerichtet bleiben müssen auf die übrigen litterarischen Produkte des 2. Jahrh., nicht um eine Reconstruction zu versuchen, worauf wir mit v. Soden gern verzichten, so lange die Fundamente schwanken, sondern um nicht jede Abweichung vom kanon. Bericht in ihrer Isolierung als wertvolles altes Sondergut und selbständige Tradition anzusprechen, die das Gewicht der vielfältigen Berührungen wieder aufhebt. Ueber die religiöse und ästhetische Schätzung des Fragments lässt sich nicht streiten. Zur Charakteristik der Aufsätze Manchots genügt es, auf das vierfache Resultat hinzuweisen. 1. „Das PE. ist nach Justins Benutzung älter als unsere Ev.“ (Sp. 207). 2. Die Rolle, die das Kreuz in der 2. Hälfte spielt, und die ganze Darstellung der Auferstehung weist auf das Ev., das Paulus das „seine“ nennt, im PE. steckt also zweitens das berühmte Ev. Pauli, „wir stehen vor einem ev. Petri et Pauli“ (Sp. 201—3). 3. Der Name ὁ κύριος für Jesus in diesem ältesten Ev. beweist, dass dieser Name der eigentlich ältere, Jesus der spätere war. Man hat damit einen ganz neuen Massstab für die Bestimmung des Alters der

Schriften gewonnen. Wie secundär drückt sich Mtth. aus! „bei Mtth. heisst selbst der Auferstandene ὁ Ἰησοῦς und die Bezeichnung Herr wird nur noch in der Anrede geduldet". (Sp. 207). Setzerbosheit[1]) ist durch das letzte Wort ausgeschlossen. 4. Das „unnachahmliche Meisterstück" der Auferstehungslegende ist an Grossartigkeit ohne Parallele, hat an Lieblichkeit nur die Geburtsgeschichte Lc. 2, 1—14 zur „Zwillingsschwester" und ist, „ebenso durch Tiefsinn und plastische Kraft wie Einfalt ausgezeichnet", zu vergleichen in einer anderen Kunst nur mit der Transfiguration Rafaels. (Sp. 182).

Erfahrungen dieser Art liessen Harn. in seiner letzten Vorrede (S. IV) die Abhandlung Zahns als wertvoll bezeichnen, seine Freude aussprechen, dass der Sachwalter im Prozess bereits sicher sei, und den Satz hinzufügen: „So wird die Wahrheit am besten ans Licht kommen — falls sie nicht vorher rettungslos in die Klüfte der synopt. Frage oder in die Schluchten der Kanonsgeschichte gerät und dort versinkt."

Ich gebe den folgenden Versuch, in der Absicht, dem Ideal zu dienen, das in der ersten Hälfte dieses Satzes ausgesprochen ist, in der Hoffnung, an meinem Teile das Schicksal zu verhindern, das nach der zweiten Hälfte droht. Für ein Unglück aber würde ich es halten, nicht aus falsch-apologetischem Interesse — wie würde auch ich mich freuen, wenn wir eine der litter. Vorstufen oder ältesten Parallelerscheinungen unserer Evangelien fänden — sondern weil ich glaube, dass wir uns um wichtige historische Erkenntnisse bringen, wenn wir auf dem Wege beharren, den ich durchaus für einen Irrweg halte. Wenn ich mich dabei vorzugsweise mit Harn. auseinandersetze, so geschieht es, weil sein Wort mit Recht so ins Gewicht fällt und weil meine Arbeit von ihm die Anregung nahm. Ich bin aber bei dieser Frontstellung in der glücklichen Lage, von dem vorjustinischen Harnack an den nachjustinischen, d. h. von seiner späteren an seine frühere Anschauung appellieren zu können oder bei dem Schichtencharakter seines Buches von S. 79 der 2. Aufl. an S. 4.

Dabei muss ich gestehen, dass auch die folgende Abhandlung, obgleich sie zum ersten Male das Material Wort für Wort durcharbeitet und mir unter der Hand so zu einer Art Commentar ausgewachsen ist, auf einheitlichen Charakter keinen vollen Anspruch erheben kann. Nicht nur, dass die revidierten Neuausgaben des Textes, wodurch die Rätsel von v. 5 mit einem Male sich lösten und die Debatte über den Ruf v. 6 sich vereinfachte, nicht nur, dass die letzten Publicationen bereits in den Druck fielen, mir selbst sind

[1]) Dagegen gehörte in dieses oder doch ein verwandtes Capitel die köstliche Episode, die sich in dem sonst so trefflich redigierten „Daheim" Sp. 329 zutrug. Da fand man zu seinem bassen Erstaunen „ein Blatt aus d. neuaufgef. Ev. des Petr." dem begierigen Publikum in photographischer Treue vorgeführt, nur schade, dass es — Sacharja 12 enthielt!

eine ganze Reihe wichtiger Beobachtungen erst in später Stunde gekommen, so das διασύρω im apokr. Sprachgebrauch oder das ἀνελθεῖν εἰς τὸν ἀποστείλαντα in der Glaubensregel der ap. Const. Diese Dinge haben dann nicht mehr die Stelle erhalten, die sie verdienen. Sie sind aber nach Kräften in den Noten verarbeitet, wohin ich auch die Auseinandersetzung mit anderen Ansichten möglichst verwiesen habe (S. 160 auch eine Berichtigung für ein Uebersehen auf S. 50. 52).

Es ist mir gerade gegenüber der Sicherheit, mit der so häufig Eindrücke und Beobachtungen als feste Resultate ausgegeben werden, ein herzliches Bedürfnis, das Buch mit dem Hinweis auszuschicken, dass ich schon jetzt sehe, wie man an dem oder jenem Punkte weiterkommen wird. Aber das kann bei einem Falle wie dem vorliegenden nicht anders sein. Und als persönliche Bemerkung möchte ich hinzufügen, dass unter vielen Hinderungen diese Schrift entstanden ist, bei der nicht einmal das nonum prematur in mensem zur Hälfte beobachtet werden konnte. Möchte sie wenigstens als ein Beitrag zur Lösung aufgenommen werden.

Gleichzeitig lasse ich als Ergänzungsheft eine synoptische Tabelle der 5 Evangelien und LXX-Parallelen nebst Uebersetzung, textkritischem Apparat zum Petrusev. und den Nachrichten der alten Kirche über dasselbe ausgehen. Die Trennung schien mir eine Erleichterung des Studiums.

Kiel, Ostern/Pfingsten 1893.

Inhalt.

Wichtigere Corrigenda.

S. 6 Z. 17 v. u. lies (22, 1) statt (23, 1).
„ 17 „ 10 v. o. lies 27, 58 statt 23, 58 und Mc. 15, 46 statt Mtth. 15, 42.
„ 17 „ 6 des Textes v. u. lies „v. 11“ statt „p. 11“.
„ 24 „ 17 v. o. lies act. 8, 32 statt 8, 27.
„ 30 „ 16 v. o. und S. 83 Z. 5 v. o. lies „2. Evang.“ statt „1. Evang.“
„ 57 „ 1 v. o. lies *κοιλίᾳ* statt *καρδίᾳ*.
„ 73 A. 1 Z. 3 v. u. lies Migne XLVI, 688 statt LXVI, 868.
„ 105 „ 1 „ 1 v. o. lies „von Duhm“ statt „bei Duhm“.
„ 116 Z. 5 v. o. lies *ἵνα εἷς* statt *ἵνα*.
„ 134 „ 1 v. o. lies Lc. 24, 7 statt 14, 7 und Joh. 20, 9 statt 20, 20.
„ 135 „ 7 v. o. lies Mc. 10, 33 statt 10, 13.
„ 140 „ 1 v. o. lies „nam(entlich)“ gehört in Z. 2 vor „die Apokr.“
„ 145 „ 4 v. u. ergänze „bleiben“ hinter „Jerusalem“.
„ 148 „ 7 des Textes v. u. stelle „dort“ und „hier“ um.
„ 151 „ 19 v. o. ergänze *καθήμενον* vor *ἐπὶ τὸ τελώνιον*.
„ 153 „ 16 v. o. lies „deuten“ statt „denken“.
„ 165 „ 21 v. o. lies Lc. 22, 14 statt 23, 14.
„ 169 „ 15 v. o. lies Mc. 16, 6. 7 statt 15, 6. 7.

I. Ende der Verhandlung vor Pilatus. v. 1—2.

[1] Τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδὲ εἷς τῶν κριτῶν αὐτοῦ. [2] κ. . . . βουληθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλᾶτος, καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παρ[αλη]μφθῆναι τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς ὅτι· ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε.

1. a. Niemand von den Juden wäscht sich die Hände, auch Herodes nicht, noch einer der Richter.
2. b. Pilatus hebt die Sitzung auf und veranlasst dadurch Herodes, den Beginn der Execution an Jesus einzuleiten durch den Befehl, den Herrn zu ergreifen.

1. Das Fragment beginnt in dem Bericht über die Verhandlung vor Pilatus, deren Schluss erzählt wird. Es lässt erkennen, was vorausgegangen sein muss.

a) Wenn die letzte Verhandlung auch vor dem römischen Procurator stattgefunden hat, so sind doch andere seine Richter gewesen und zwar waren sie „von den Juden" nach dem Zusammenhange.

b) Herodes hat dabei eine Rolle gespielt und ist mindestens zuletzt als anwesend gedacht.

c) Ebenso ein weiterer Kreis von Juden.

d) Diese alle zusammen haben Schuld an der Entscheidung über Christus, vgl. v. 46 ὑμῖν ἔδοξε.

e) Das δὲ des ersten Satzes weist darauf hin, dass der Nichtjude Pilatus die Schuld nicht tragen wollte, sondern durch die Ceremonie des Händewaschens seine Teilnahme an der blutigen Entscheidung auch äusserlich ablehnte.

Von den kanonischen Evangelien scheiden die synoptischen den Prozess vor dem Synedrium unter dem hohenpriesterlichen Vorsitz, der mit dem Todesurteil endet, und die Uebergabe an Pilatus, die nach erneuter Verhandlung zur Bestätigung des Todesurteils unter dem Drucke der Juden führt. Der kleine Kreis der „Obersten der Juden" erscheint hier als der ausschlaggebende, dahinter als Schreier von Hohenpriestern und Presbytern überredet (Mtth. 27, 20) der grosse Haufe, οἱ ὄχλοι, πάντες, ὁ λαός. Während bei Mtth. und Mc. Herodes ganz aus dem Spiele bleibt, hat Lucas (23, 6—16) den singulären Zug, dass Pilatus den Herrn, nachdem er dessen galiläische Abkunft erfahren, zu Herodes schickt, der nur seine Neugier befriedigt, σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ den Herrn verhöhnt und ihn zurückschickt, da er nichts mit ihm anzufangen weiss, so-

dass Pilatus sich darauf berufen kann, οὐδὲ Ἡρώδης habe keine Schuld an ihm gefunden v. 15. Auch dort sind übrigens Hohenpriester und Schriftgelehrten die Kläger. Bei Johannes erscheinen, wie immer, auch hier die „Juden“ im allgemeinen als die Kläger, an ihrer Spitze οἱ ἀρχιερεῖς καὶ φαρισαῖοι 18, 3; ἀρχιερεῖς καὶ ὑπηρέται 19, 6; das Synedrium verschwindet, ebenso wie Herodes. Nach zwei vorläufigen Verhandlungen vor den Hohenpriestern Hannas und Kaiphas wird Jesus zu Pilatus ins Prätorium gebracht. Das Schwergewicht liegt hier durchaus auf der Verhandlung vor und mit Pilatus, denn ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα (18, 31). Widerwillig genug giebt der Römer die Entscheidung, indem er sich dem νόμος der Juden fügt.

Wie nach den Synoptikern, so liegt nach der Darstellung des Johannes die letzte Entscheidung, die Bestätigung in der Hand des Römers. Vgl. Schürer II, 160 f., auch den Bericht des Josephus über den Tod des Jacobus antiq. 20, 9, 1. Es war eigentlich eine Heuchelei, wenn Pilatus nach Mtth. 27, 24 sich die Hände in Unschuld gewaschen mit den Worten: ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. Der Zug ist auch ohne Parallele bei Mc., Lc. und Joh. Die im Petrus-Ev. vorausgesetzte Situation erscheint wie eine Sammlung der Züge der kanonischen Ev. Wie bei Joh. sind die Juden im allgemeinen verantwortlich, daneben aber der engere Kreis der „Richter“ wie bei den Synoptikern und auf gleicher Linie Herodes nach Lucas. Ob die Verhandlungen vor den jüdischen Richtern, vor Herodes und Pilatus zeitlich getrennt, aufeinanderfolgend erzählt worden sind, etwa wie bei Lucas, der ja alle 3 hat, ist aus diesen ersten Worten nicht ersichtlich. Jedenfalls zuletzt sind alle vor Pilatus anwesend, auch Herodes, und damit fällt jedenfalls, wie namentlich bei Johannes, der Schwerpunkt auf diese letzte Verhandlung. Hier vollzieht Pilatus das Händewaschen wie in Mtth. Vermutlich waren die Vorgänge so dargestellt, dass das wirkliche Verhalten des Pilatus der Ceremonie, sein Wort unten v. 46 ἐγὼ καθαρεύω der Wahrheit entsprach.

Auf die Stelle Mtth. 27, 24 folgt in v. 25 der Ruf des gesamten Volkes πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν als Antwort auf die heuchlerische Rede des Pilatus. Das Volk ist also entschlossen, die Verantwortung auch zu tragen, die der feige Römer von sich abgewälzt.

2. Unser Fragment setzt damit v. 1 ein, dass von den Juden, den eigentlich Schuldigen, vielmehr gesagt wird: von ihnen wusch sich keiner, obgleich sie es wollten. Daraus folgt erstens, dass sie die Heuchelei auf sich nehmen und der Schuld zufügen wollten, die bei Mtth. von Pilatus erzählt war. Der trotzige Ruf: „sein Blut über uns“, ist dadurch ausgeschlossen. Er kann hier nicht gestanden haben. Wenn v. 17 a. daran anklingt, so kann damit nicht auf

eine frühere Stelle zurückgewiesen werden. Aber allerdings lässt dieser Vers darauf schliessen, dass dem Vf. der Ruf bekannt war, also wohl die Stelle Mtth. 27, 24. Es fragt sich dann, ob die die Ceremonie erläuternde Rede des Pilatus, auf die der Ruf antwortete, berichtet war. Auch sie kehrt in anderer Form u. v. 46 wieder. Man kann daraus ebenso gut folgern, dass die Worte oben nicht gestanden haben, vielmehr in den anderen Zusammenhang hineingearbeitet worden sind, wie dass sie zurückweisen auf Vorhererwähntes. Es wird davon abhängen, wie wir sonst das Verfahren des Vf. kennen lernen.

Uebrigens ist der Zug, dass die Juden sich auch waschen wollten, der historischen Situation ausserordentlich wenig entsprechend. Es wird ihnen ein Vorwurf aufgehangen, der mit dem ganzen Charakter der Beteiligten im inneren Widerspruch steht. Die Darstellung erscheint aber noch ungünstiger für die Juden dadurch, dass sie zweitens sich nicht waschen k o n n t e n, obgleich sie es w o l l t e n. Sie erscheinen dadurch als die von Gott bereits Verurteilten. Die Ceremonie der Waschung aber gewinnt die Bedeutung eines Gottesurteils: dadurch, dass ihr Vorhaben verhindert wurde, erwies sich ihre Schuld. Man kann daraus umgekehrt folgern, dass es die Meinung des Vf. war, das Vollziehen der Ceremonie durch Pilatus habe dessen Unschuld objectiv wahr abgebildet. Pilatus wird hier anders als in den kanonischen Ev. den Juden, einschliesslich Herodes, wie der Unschuldige den Schuldigen gegenübergestellt. Das οὐδὲ Ἡρώδης kehrt hier wieder, aber an die Juden angegliedert, nicht wie bei Lc. v. 16 an Pilatus.

Zugleich erscheint die Waschung als Symbol einer höheren Realität, das unter der göttlichen Providenz steht. Das kann wenigstens in Verbindung stehen mit weitergehenden Auffassungen von der Heiligkeit der Waschungen.

3. Und zwar ist das Werkzeug eben dieser göttlichen Providenz Pilatus selbst, der durch sein Aufstehen (v. 2) die Waschung verhindert. Wie Mtth. 27, 19 sitzt Pilatus offenbar auf dem βῆμα. Durch dies Aufstehen wird die Sitzung aufgehoben, und es kommt zur Execution. Während aber jenes die Verhandlungen abschliessende Aufstehen im Dienste Gottes steht und zum Erweise der Schuld der Juden führt, ist das Neue, das nun die Passion des Herrn einleitet, vielmehr Pilatus abgenommen und Herodes zugeschoben. Pilatus schweigt und bringt dadurch Gottes Willen zum Vollzug, Herodes redet und leitet damit die fluchwürdige Behandlung Jesu ein.

In allen 4 kanonischen Ev. übergiebt Pilatus Jesus erst zur Geisselung, dann zur Kreuzigung Mtth. 27, 26, Mc. 15, 15, Lc. 23, 25, Joh. 19, 1. 16. Das entspricht der Stellung, die er als röm. Procurator einnahm, insofern bei ihm die letzte Entscheidung ruhte, die Bestätigung oder Verwerfung des Todesurteils. Jesus war in seine Gewalt übergeben, und er übergiebt ihn nun seinen Soldaten zur

Execution. Es ist aber die Consequenz dessen, dass er vorher im PE. nicht als entscheidender Richter dargestellt ist, wenn nicht er der Executor ist. Diese Verschiebung beeinträchtigte die Stellung des röm. Procurators, aber sie hob seine sittliche Wertschätzung in den Augen christlicher Beurteiler. Man beeinträchtigte seine Stellung am wenigsten und machte die Variation am glaubhaftesten, wenn man an seine Stelle den König Herodes rückte. Die Vermutung ist an die Hand gegeben, dass der Vf. eben deswegen den Herodes mitanwesend sein lässt.

In der Lucas-Tradition liegen Anknüpfungspunkte. Auch nach Lucas hatte Pilatus die Sache an Herodes als Tetrarch von Galiläa weitergegeben, dieser freilich mehr indifferent den Schwärmer zurückgeschickt. Hier muss Herodes eine entschiedenere Rolle gespielt haben. Die Worte ὅσα ἐκέλευσα ποιήσατε blicken auf einen vorhergegangenen Befehl des Herodes in dem Prozesse Jesu zurück. Auch nach Lucas lässt Herodes seine militärische Begleitung dem Herrn etwas anthun, aber doch nur Verspottung. Hier muss die befehlende Aeusserung bis zum Geheiss der Kreuzigung fortgeschritten sein. Ob diese Verhandlung vor Herodes der vor Pilatus, davon räumlich und zeitlich getrennt (wie bei Lucas) vorangegangen ist, oder ob der König Herodes in Anwesenheit des Pilatus jenen Befehl gegeben hat, steht dahin. Wahrscheinlich bleibt doch das Erstere, dass ein besonderer Akt des Dramas vor Herodes gespielt hat und dass darauf Herodes mit den Klägern vor Pilatus gezogen ist, wo nach vergeblichen Versuchen des Pilatus, Jesus zu retten, vgl. Joh. 19, 11. 12, Pilatus die Beteiligung abweist und der Befehl des Herodes zur Execution in Kraft tritt. So scheint Pilatus nur die Rolle eines letzten aufschiebenden Hindernisses für die richterlichen Entscheidungen Herodis und der Juden gespielt zu haben. Vielleicht kommt auch dem Ausdrucke nach zur Erscheinung, dass dem Pilatus hier etwas abgenommen und dem Herodes übertragen ist. Der Wortlaut erinnert nämlich merkwürdig an Mtth. 27, 59, wo Pilatus den toten Jesus übergiebt: τότε ὁ Π. ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι καὶ λαβὼν ... Diese Stelle wird aber sogleich auch inhaltlich verwendet.

Der Steigerung der Autorität des Herodes, die darin zum Ausdruck kommt, entspricht das prägnante „Herodes der König". Es muss nach unserer Stelle unentschieden bleiben, ob der Vf. nicht vielleicht Herodes seinen Lesern als „König der Juden", nicht blos von Galiläa vorgeführt hat, oder ob er nicht wenigstens durch den allgemeinen Ausdruck „König" seine Leser im Unklaren gehalten hat, um die Differenzen der Erzählung zu verwischen. Dass die Tendenz überhaupt sich geltend machte, die Persönlichkeit des Herodes „des Königs" vorzuschieben, lag in der Anwendung von Ps. 2 auf den Prozess gegen Christus παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν, so act. 4, 25 ff.: Ἡρώδης τε καὶ ὁ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν

καὶ λαοῖς Ἰσραήλ. Vgl. Justin Apol. I, 40. (Dial. 103 Ps. 22, 14 „der brüllende Löwe“ auf Her., „den König der Juden“, angewendet).

Auf jeden Fall beweist die Abweichung von den kanonischen Berichten einen harten Verstoss gegen die geschichtliche Wirklichkeit, der nur aus grosser Zeitferne zu erklären ist: der Vf. wusste selber nicht genau Bescheid oder konnte bei den Lesern voraussetzen, dass die historischen Beziehungen nicht mehr bekannt waren, Herodes konnte nicht so in Anwesenheit des Procurators handeln. Die Tendenz der Abweichung, die Schuld von Pilatus ab auf die Juden zu wälzen, ist durchsichtig.

Es erhellt aber schon nach diesen ersten Versen, dass die Tendenz sich notwendig auch in dem ferneren Verlauf der evang. Geschichte geltend machen und ihre Consequenzen in der Verschiebung des ganzen Bildes, der handelnden Personen und der behandelten Vorgänge, ziehen muss. Dadurch dass Herodes die Sache in die Hand nimmt, ist gegeben, dass bei der ganzen ferneren Execution die Juden das handelnde Subject bleiben. Die unbestimmten αὐτοὶ sind Juden, Leute, denen Herodes etwas zu befehlen hat.

Bei den Synoptikern sind es die römischen Soldaten des Pilatus. Bei Johannes übergiebt (19, 16 a) Pilatus ihn αὐτοῖς, also derselbe allgemeine Ausdruck, der nach dem Zusammenhange nur auf Ἰουδαῖοι zu beziehen ist. Hier bleiben sodann zunächst (16 b, 18 ff.) immer die Juden Subject, sie kreuzigen auch v. 18. An ihrer Stelle erscheinen erst v. 23 als die kreuzigenden οἱ στρατιῶται. An der Darstellung des Joh. fand der Vf. am meisten Anlehnung.

Damit haben wir bereits vorausgeblickt auf Vers 5 Schluss u. ff., die den kanonischen Ev. entsprechend die Uebergabe des Herrn zur Execution anschliessen. Die dazwischen liegenden Verse 3-5 stellen sich als Einschub dar. Ihr Inhalt steht in der That in den kanonischen Ev. in einem anderen Zusammenhange.[1])

[1]) Die obige Untersuchung schliesst sich an die erste Lesung von Harnack an *καὶ βουληθέντων (αὐτῶν)*. Unterdes hat Zahn *καὶ τίνων β.*, ferner haben nach Vorgang von Murray und Bruston jetzt v. Soden, Lods, Harn. (2. A. S. 8. 60) *καὶ μὴ β.* corrigiert nach Origenes, der ja das PE. kannte, comm. in Mtth. 124 et ipse quidem se lauit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi, sed etiam super se susceperunt, discentes: sanguis etc. Bleiben Bedenken 1. im C. scheint die untere Hälftes der Buchstaben *των* zu stehen, 2. entweder Tautologie zu v. 1 oder die seltsame Vorstellung, dass man (Pil.) ihr Waschen erwartete, 3. die Negation bei Orig. ist nicht identisch mit dieser hier, nimmt überdies das noluerunt placari vorher auf, auch kann sich Orig. rein polemisierend zu uns. Stelle verhalten haben. — Das ob. gegebene Gesamtbild wird durch die Lesung nicht gestört, 1. wenn Pil. die Juden aufforderte sich zu waschen (Bruston), so würde seine moral. Ueberlegenheit auch im hellsten Lichte erscheinen, 2. an Stelle der Heuchelei der Juden tritt um so stärker ihr Trotz, 3. der Ruf „sein Blut“ hat ebenfalls keinen Platz, vielmehr würde das *μὴ β.* seine Stelle vertreten und Orig. den Sinn haben: nicht nur einfache Weigerung der Reinigung (wie im PE. *καθαρεύω* v. 46 = se mundare), sondern positive Uebernahme der Schuld, 4. das Waschen ist auch so von hoher Bedeutung.

II. Die Bitte Josephs an Pilatus um den Leib Jesu und ihre Gewährung durch Herodes. v. 3—5.

[3] ἱστήκει δὲ ἐκεῖ Ἰωσὴφ, ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου καὶ εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν αὐτὸν μέλλουσιν ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφήν. [4] καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ᾔτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα, [5] καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει, γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.

	Mtth. 27	Mc. 15	Lc. 23	Joh. 19
3. a. Josephs Bitte				
1. Pilati und Jesu Freund	57	43	50. 51	38
2. anwesend	—	—	50 f.	—
3. tritt zu Pilatus und bittet um Jesu Leib	(3)			
zur Bestattung	58	43	52	38
4. b. Pilatus schickt zu Herodes, ihn zu bitten.	—	—	—	—
5. c. Antwort Herodis				
1. Anrede Bruder Pilatus	—	—	12	—
2. Antwort, dass er es sonst selbst gethan hätte	—	—	—	31
3. Begründung				
α. der Sabbat steht vor der Thür .	57	42	54	31
β. es steht im Gesetz, dass ein Getöteter vor Sonnenuntergang zu begraben ist	—	—	—	—
d. Zeitbestimmung: vor dem 1. Tag der süssen Brode	(26,17)	(14,12)	(23,1)	31
	—	—	(22,7)	(13,1)

1. Wir hörten in v. 2 Ausdrücke, die sich ähnlich Mtth. 27, 57 finden, wo es sich um die Uebergabe des toten Jesu an Joseph von Arimathia handelt. In der That folgt dieser Zug der evangelischen Geschichte schon hier v. **3**. Joseph bittet den Pilatus um den Leib Christi, bevor er zum Leichnam geworden.

Die Synoptiker führen die Person Josephs erst bei dieser Gelegenheit ein, Mtth. ist am kürzesten (27, 57) und bezeichnet ihn nur als „einen reichen Mann aus Arimathia", Mc. nennt ihn „einen edlen Ratsherrn", Lc. „einen Ratsherrn und guten und gerechten Mann". Alle drei berichten, dass er ein Jünger Jesu gewesen, das ist auch, was Joh. 19, 38 aussagt mit dem Zusatz, dass er es aus Furcht vor den Juden nur heimlich gewesen sei.

Als Ratsherr, d. h. Mitglied des Synedriums konnte man seine Anwesenheit bei den Verhandlungen vor Pilatus wohl erwarten, als Anhänger Jesu konnte man ihn allenfalls als φίλος τοῦ κυρίου bezeichnen.

Die Sache spricht indessen gegen die Anwesenheit Josephs bei dem Prozess: war er ein Jünger Jesu, so konnte er nicht Jesum mitverurteilen, andererseits musste er bei persönlichem Eintreten, vielleicht auch ohne dieses Schlimmes befürchten. Das Natürlichste war, er hielt sich abseits. Lc. hat dementsprechend den Zusatz, dass er nicht an ihrem Rate und ihren Handlungen teilnahm. Das κεκρυμμένος διὰ φόβον τῶν Ἰουδ. geht gewiss gerade auf die letzten tumultuarischen Ereignisse.

Im PE. v. **3** ist er als anwesend gedacht, ἱστήκει lässt keinen Zweifel. Bei dem Verlauf der Dinge wird er εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν αὐτὸν μέλλουσιν, vgl. Mtth. **27**, 3 τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη. Er bekennt auch Farbe, indem er Pilatus um den Leib des Herrn bittet, als φίλος τοῦ κυρίου.

Aber die Situation ist hier dadurch eine gefahrlosere, dass Pilatus selbst dem Herrn näher gerückt ist, als in den kanon. Ev.: so stehen er und Pilatus auf einer Seite, er ist auch ein φίλος τοῦ Πειλάτου wie τοῦ κυρίου. Robinson p. 17 sieht darin nur die Tendenz, Christus noch näher an Pilatus heranzurücken, sie haben gemeinsame Freunde, der Leser muss schliessen, dass auch Pilatus im Herzen Jünger war. Das ist doch nur das eine, das wichtig genug ist. Das andere ist, dass durch diese schon oben aufgewiesene, hier nur noch klarer hervortretende Tendenz es zugleich möglich wird, den Joseph während des Tumults vor der Hinrichtung seine offene Bitte an Pilatus thun zu lassen.

2. Der Zusammenhang erlaubt nur die Scene während des Beginns der Execution an Jesus, während also die Häscher ihn ergreifen, zu denken. Aber freilich im folgenden (**3** b u. **4**) sind die Ausdrücke so gewählt, als ob Pilatus, Joseph, Jesus und Herodes nicht mehr auf einer Bühne beisammen wären. Ἰωσὴφ ἦλθεν πρὸς Πειλᾶτον καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην. Der Ausdruck von a 3 entspricht genau dem synoptischen, da Joseph nach der Hinrichtung sich zu Pilatus begiebt, den toten Jesus zu erbitten, und der Ausdruck von b erinnert an Lc. 23, 7 u. 12, wo Pilatus und Herodes auch Botschaft austauschen inbezug auf Jesus, aber freilich diesmal den lebendigen Jesus (Πειλᾶτος αὐτὸς ἀνέπεμψεν πρὸς Ἡρώδην — καὶ ὁ Ἡρώδης ἀνέπεμψεν τῷ Πειλάτῳ). Der Eindruck entsteht, dass der Verfasser diese Stellen vor sich hat und nicht eben geschickt verwendet. Das wird noch deutlicher durch die folgende Beobachtung. Vers 2 hat die Consequenz, dass Joseph sich an die falsche Adresse wendet. In den kanonischen Ev. ist der Executor Pilatus Herr über den Leichnam Jesu, hier hat Herodes mit seinen Leuten die ἐξουσία über ihn. Dadurch erfährt die kanonische Erzählung naturgemäss eine neue Abbiegung. Der seiner Macht entkleidete Pilatus muss die Bitte an Herodes weitergehen lassen, er erscheint nur als die Mittelsperson, die als φίλος τοῦ κυρίου von Joseph benutzt wird, um den Leib des Herrn zu erlangen, ein Werkzeug für diesen Akt der Pietät.

3. Vers 5 antwortet Herodes, indem er Pilatus als ἀδελφός anredet. Man ist nach dem Vorhergegangenen überrascht über das cordiale Verhältnis zwischen den beiden Machthabern, die soeben an verschiedenen Strängen zogen, der eine Jesum zu entlasten, der andere zu kreuzigen wünschte und das als Antwort auf eine Botschaft, in der die Pietät gegen den hinzurichtenden Verbrecher zum Ausdruck kam! Pilatus, der φίλος des Jüngers Jesu und also mit diesem auch gesinnungsverwandt, nun wieder in brüderlicher Gemeinschaft mit Herodes! Das passt auf alle Fälle schlecht genug zu der Tendenz, die doch vom ersten Wort an deutlich zu erkennen war, die Person des Pilatus möglichst christlich anzustreichen. Wohl aber passt es vortrefflich zu jener anderen Botschaft zwischen Pilatus und Herodes, von der Lc. c. 23 erzählt, da sich beide Indifferente über Jesus so gut verstanden, dass sie von Stund an gut Freund waren: ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Ἡρώδης καὶ ὁ Πειλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων· προϋπῆρχον γὰρ ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς αὐτούς. Das hier im PE. Sinnlose bekommt von hier aus Sinn. Pilatus ist in φιλαδελφία dem Herodes, nicht dem Herrn und Joseph anzureihen. Er ist in die falsche Gruppe geraten und steht eigentlich brüderlich neben Herodes (s. ob. S. 4 zu οὐδὲ Ἡρ. Lc. 23, 16). Aber Pseudo-Petrus hat einen verräterischen Rest der getilgten Anschauung stehen lassen.

Statt der directen Gewährung der Bitte antwortet Herodes, er würde schon dafür gesorgt haben, dass die Leiche unter die Erde käme.

Es war römische Sitte, die Leichen der Gekreuzigten am Pfahle den Raubvögeln zur Beute hängen zu lassen. Es hatte darum guten Sinn, wenn Joseph den Römer Pilatus bat, ihm den teuren Leichnam nicht zu versagen. Hier aber hatte Herodes die Execution, der Halbjude, der sich den jüdischen Sitten anschloss (vgl. Schürer I, 360 f.) zum jüdischen Passah in Jerusalem ist und zumal hier, wie v. 1 zeigt, offenbar in die Reihe der Juden gestellt wird, so gut wie die Mitglieder des Synedriums, die κριταί. Dadurch war die Lage verändert. Die Antwort beweist erstens schlagend, dass im Sinne des Autors Herodes und seine Leute sich als Herren der Situation fühlen, die den ganzen Prozess in der Hand halten werden, bis zu dem Punkte, wo es in ihrer Macht stand, sich für Beerdigen oder Nichtbeerdigen zu entscheiden. Zweitens aber beweist sie mit ihrem zweifach begründenden Hinweis auf jüdische Sitte, dass die „Wir“ in ἐθάπτομεν die Ἰουθαῖοι sind und Herodes als königlicher Führer der „Juden“ inbetracht kommt.

Johannes schliesst sein grosses Passionskapitel 19, indem er zweimal jemand mit einer Bitte zu Pilatus kommen lässt. Das ἠρώτησεν τὸν Πειλᾶτον Ἰωσήφ in v. 38 hat seinen Vorgänger in ἠρώτησαν τὸν Πειλᾶτον οἱ Ἰουδαῖοι in v. 31. Und in dieser ersten Bitte bringen „die Juden“ das Anliegen vor, dem Gekreuzigten das Leiden zu kürzen und sie abzunehmen. Ihr Motiv liegt in ihrer jüdischen Sitte: ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου.

Sollte Herodes die Anschauungen „der Juden“ in seiner Antwort vertreten, so konnte man sie dieser johanneischen Stelle entnehmen. Auch ohne die 2. Bitte des Joseph (v. 38) wäre es schon die Consequenz der ersten der Juden gewesen, dass der Leichnam Jesu begraben wäre; wenn ihn auch niemand aus Pietät zur Beerdigung gefordert hätte, sie hätten aus Rücksicht auf die Sitte die Bestattung doch herbeigeführt. „Wenn ihn auch niemand gefordert hätte, wir hätten ihn doch begraben“, antwortet Herodes dem Pilatus. Warum?

Bei Johannes berufen sich die Juden darauf, dass der bevorstehende Sabbat entheiligt werde, aber das genügt offenbar nicht, es wird mit γάρ ein 2. Grund angefügt, es ist ein „besonders grosser“ Sabbat, ein Sabbat in doppelter Potenz, weil er nämlich zugleich der erste Tag der süssen Brode war.

Herodes beruft sich ebenso auf den bevorstehenden Sabbat, aber auch für diesen Vf. genügt es nicht, er schliesst mit γάρ eine weitere Begründung an, und auch er hat unmittelbar darauf die Angabe, dass man nicht nur vor dem gewöhnlichen Sabbat, sondern zugleich vor dem ersten Tag der süssen Brode stand.

Johannes weist allgemein darauf hin, dass am Sabbat nicht die Leichen noch hängen sollten, er betont nicht scharf den Termin, bis zu dem sie also abgenommen sein mussten. Der Sabbat brach Freitag Abends um 6 an. Das PE. präcisiert den Zeitpunkt, indem es den nahen Anbruch des Sabbats hervorhebt. (Der Gedanke der Beeilung angedeutet Joh. 19, 42 und dazu vgl. Mc. 15, 42, Mtth. 27, 57 ἤδη ὀψίας γενομένης am Anfang der Josephsgeschichte). Der Ausdruck σάββατον ἐπιφώσκει steht in Lc. 23, 54 wiederum im Zusammenhange, richtiger noch wie hier zum Abschluss der Josephsgeschichte und überhaupt mit weit mehr Recht, da Jesus bereits gestorben, also zwischen 3 und 6 Nachmittags (und trotzdem Imperf. ἐπέφωσκεν — wollte anbrechen). Hier ist Jesus eben erst am Vormittag abgeurteilt und doch ἐπιφώσκει, Präsens. Uebrigens ist noch bemerkenswert, dass die Lucasstelle καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς (vgl. Mc. 15, 42) beginnt, was ebenso in der obigen Johannesstelle ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα etc. steht. Die Worte konnten von Johannes zu Lucas überleiten und die Brücke zur Verwendung von Lc. v. 54 bilden.

Aus der Stelle des Johannes geht hervor, dass man es offenbar nicht so ängstlich mit der Bestattung Hingerichteter vor dem Sabbat nahm, sonst hätte es des begründenden Hinweises (γάρ) auf den grossen Sabbat nicht bedurft. Unser Vf. aber nimmt ein besonderes Interesse daran nachzuweisen, dass unter allen Umständen Jesus unter die Erde kam. Auch er fügt ein γάρ an, aber nicht zum Hinweis auf den grossen Sabbat, sondern zur Einführung eines in den kanon. Ev. fehlenden neuen Grundes aus Deut. 21, 22 f.: οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα (eines Verurteilten) ἐπὶ τοῦ ξύλου ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (vgl. Jos. 8, 29. 10, 27. Eph. 4, 26). Die ganze Stelle nam. v. 23 vom Fluchholz musste im Kampfe für

und wider das Christentum eine grosse Rolle spielen, Gal. 3, 13, Just. Dial. 89, Iren. III, 18, 3. Tertull. adv. Jud. 10. Jene Bestimmung ist allerdings so allgemein, dass, wenn sie in Kraft war, es des Hinweises auf den nahenden Sabbat gar nicht mehr bedurfte. Sie ist auch bei Josephus, bell. jud. IV, 5, 2 erwähnt und zwar mit derselben Wendung auf den Sonnenuntergang, πρὸ δύντος ἡλίου, wie hier, die Deut. 21 fehlt. Das PE. setzt sie ein, aber ohne den johanneischen Grund zu tilgen. Dabei wird man am natürlichsten den Zusatz in die Antwort des Herodes verlegen: der „König der Juden" belehrt den Römer über den jüdischen νόμος. Jedenfalls erhellt noch deutlicher, dass das Interesse des Autors darauf ging, die Beerdigung Christi vor Abend sicher zu stellen.

Und das führt allerdings auf die Vermutung (ähnlich Robinson p. 17), dass auch die ganze Vorwegnahme der Bitte Josephs mit diesem Interesse zusammenhänge. Nach Jesu Tode war bis Sonnenuntergang in der That nur wenig Zeit. Unterdess sollte aber Joseph zu Pilatus gegangen sein, dieser von Herodes die Zusage erlangt haben, den Leichnam auszuliefern, und endlich die Kreuzabnahme, Auslieferung und Bestattung vor sich gegangen sein. Es erleichterte das Verfahren ungemein, wenn man die Abwicklung eines Teils dieser Geschäfte vorrückte. Dazu kam das andere, dass, wenn Herodes im Besitze des Leichnams Jesu erschien, es nicht motiviert war, wenn er als Nichtrömer den Leib so lange am Kreuze hängen liess, bis zufällig ein Mann mit Namen Joseph kam und ihn sich erbat.

Dass bei der ganzen Erzählung das Interesse des Vf. auf der Fixierung des Zeitpunktes ruht, scheint mir endlich daraus hervorzugehen, dass der Vf. gar kein Gewicht darauf legt, das Resultat der Bitte Josephs klar zur Anschauung zu bringen. Die Episode biegt ab in eine zwiefache zeitliche Bestimmung und ist eigentlich nicht zu Ende geführt (ihr Resultat ist ja aus v. 23 wohl zu ersehen). In den kanon. Ev. schliesst sich naturgemäss an, dass Pilatus (den toten) Jesus factisch übergiebt. Das τότε κελεύει Ἡρώδης ἀποδοθῆναι, das man hier Mtth. 27, 58 entsprechend formulieren möchte (vielleicht schon in v. 2 verwendet), hatte hier bei dem früheren Zeitpunkte keine Stelle mehr, da es sich ja nur um ein Versprechen des Herodes handeln konnte, dass er den Leichnam ausliefern würde, nicht um einen Befehl, ihn jetzt auszuliefern. Aber doch steht der Satz von einer Uebergabe Jesu hier, nur nicht an Joseph, sondern an das Volk und nicht des toten Jesu zur Bestattung, sondern des lebendigen zur Kreuzigung, d. h. der Vf. lenkt wieder ein in den Gang der kanon. Leidensgeschichte. Und dabei setzt er an dieser Stelle auch noch die zweite Zeitbestimmung ein, die der bei Joh. auf den grossen Sabbat entspricht: πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν. Der Ausdruck erinnert (neben Lc. 22, 1 ἤγγιζεν ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομ. πάσχα) besonders an Joh. 13, 1 πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα (wusste J., dass die Stunde gekommen war zum Vater einzugehen), vgl. auch 18, 28. Es ist durchaus anzunehmen, dass damit auch die

joh. Berechnung des 14. Nisan als des Todestages adoptiert werden soll. Es liegt dem Vf. sichtlich an der Chronologie, an Tag und Stunde, und wieder ist der Termin bezeichnet, πρό. Die Wendung μία τῶν ἀζύμων ist eine Mischung von Mtth. 26, 17, Mc. 16, 2 πρώτη τῶν ἀζύμων mit Mtth. 28, 1, Mc. 16, 2 μία σαββάτων.

Dabei überrascht das αὐτῶν. Der Vf. redet wie einer, der nicht zu diesem λαός der Juden gehört und ihrer Festordnung fremd gegenübersteht oder doch mit Lesern rechnet, die ihr fremd sind.

III. Die Verspottung Jesu.

[6] Οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες, [7] καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. [8] καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου. [9] καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτὸν καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

	Mtth.	Mc.	Lc.	Joh.
5. 6. a. Jesu Uebergabe ans Volk . . .	27, 26	15, 15	23, 25	19, 16 a.
1. wird ergriffen	27, 27	15, 16	—	16, 16 b.
2. im Laufe vorwärts gestossen . .	—	—	—	—
3. unter Hohnworten a. d. Gottessohn	(26,63 ff.)	(14,61 ff.)	(22, 70 f.) 23, 2	19, 7. 10
7-8. b. Jesu Verhöhnung als Judenkönig				
1. mit einem Purpurmantel versehen	27, 28	15, 17	23, 11	19, 2
2. auf den Richtstuhl gesetzt und zum Richten aufgefordert	—	—	—	19, 13
3. als „König von Israel"	27, 29	15, 18	—	19,3. 14b.
4. erhält die Dornenkrone	27, 29	15, 17	—	19, 2
9. c. Jesu körperliche Misshandlung				
1. speien ihm ins Gesicht	26, 67 27, 30	14, 65 15, 19	—	
2. geben ihm Backenstreiche . . .	26, 67 27, 30	14, 65 15, 19	—	18, 22 19, 3
3. schlagen ihn mit dem Rohr . .	26, 67 27, 30	14, 65 15, 19	—	—
4. geisseln ihn unter Hohnworten auf die Verehrung des Gottessohnes .	26, 68 27, 26 (27, 9)	14, 65 15, 15	22, 63 ff.	19, 1

1. In der Prozessgeschichte der kanonischen Ev. wird an 3 zeitlich und local verschiedenen Stellen von einer Verspottung Jesu berichtet.

a. Im Anschluss an die Gerichtsverhandlung und Verurteilung im hohenpriesterlichen Palast bei den Synoptikern Mtth. 26, 67. 68, Mc. 14, 65, Lc. 22, 63—5. Es handelt sich dabei um grobe körperliche Misshandlung unter lästerndem Spott, der auf die unmittelbar vorhergehende Verhandlung und das Bekenntnis Jesu als Χριστὸς ὁ

υἱὸς θεοῦ Bezug nimmt. Die Misshandlung besteht in Anspeien und Backenstreichen, bei Lc. heisst es allgemein δέρειν (vgl. κολαφίζειν bei Mc. und Mtth.) und ἐμπαίζειν. Der Spott besteht darin, dass sie den (bei Mc. und Lc. mit einem Tuch verhüllten) Christus auffordern, prophetisch zu erkennen, wer ihn geschlagen. Lc. fügt den allgemeinen Satz hinzu: καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτὸν.

Johannes, der die Scene vor den Hohenpriestern anders und abgekürzt darstellt, lässt wenigstens den einen ὑπηρέτης Jesu einen Backenstreich geben, 18, 22. Das entspricht Mc., der ebenfalls dasselbe von ὑπηρέται erzählt, während er das Subject vorher als τίνες bezeichnet. Lc. hat ähnlich οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν, bei Mtth. sind als Subject einfach die anwesenden Juden zu denken.

b. Lucas allein hat die Sendung Jesu von Pilatus zu Herodes, 23, 6 ff. Als Jesus die Neugier des Herodes nicht befriedigt, lässt Herodes (v. 11) mit seinen Trabanten seinen Spott an ihm aus, wirft ihm ein leuchtendes Gewand um, ἐσθῆτα λαμπρὰν, und schickt ihn so zu Pilatus zurück.

c. Dafür fehlt bei Lucas die Misshandlung und Verspottung Jesu als des βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, die sowohl bei Mtth. (27, 26 ff.) und Mc. (15, 15 ff.) wie Johannes (19, 1 ff.) mit wesentlich gleichem Detail erzählt wird, bei den ersteren eingeleitet mit den Worten: Πειλ. παρέδωκεν Ἰησοῦν. Das Subject sind in allen drei Evangelien die Römer, Pilatus und die römischen Soldaten des Pilatus. Pilatus lässt Jesum erst geisseln (Mc. 15, 15, Mtth. 27, 26, Joh. 19, 1). Darauf ergreifen (παραλαβόντες) ihn nach Mtth. und Mc. die Soldaten, führen ihn in das Innere des Prätoriums, das Wachtzimmer (Holtzmann), rufen die ganze Cohorte zusammen und huldigen ihm, indem sie ihm Purpurmantel und Dornenkrone, nach Mtth. auch einen Stab in die Rechte als Scepter geben und vor ihm die Knie beugen: χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Wie diese Ehre aber gemeint sei, zeigen sie, indem sie ihm mit einem Rohr aufs Haupt schlagen und ihn anspeien. Dann entkleiden sie ihn wieder und führen ihn zur Kreuzigung. Joh. hat 19, 2 f. wesentlich dasselbe, die körperliche Misshandlung besteht bei ihm in ῥαπίσματα. Nur fügt er die Scene der Verspottung den Verhandlungen ein, lässt sie nicht folgen und giebt noch einige Züge mehr, die Soldaten führen Jesus hinaus vor die Juden (die Scene vorher hat also im Prätorium gespielt) und Pilatus sagt sein ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, die Juden zum Mitleid zu bewegen: ich finde keine Schuld an ihm, ἐγὼ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. Die Juden aber hatten solche todeswürdige Schuld darin gefunden, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν (v. 7). Dem darüber ängstlich gewordenen Pilatus weigert der Herr die Auskunft und es fällt nun Rede und Gegenrede über die Frage, woher Pilatus die ἐξουσίαν κατὰ Ἰησοῦ ἔχει. Als die Juden Pilatus mit dem Kaiser drohen, und Jesum, „der sich selbst zum König macht", als Hochverräter bezeichnen, führt der Römer ihn

abermals heraus, ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος und sagt zu den Juden: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. Da schreien die Juden ἆρον, ἆρον, und Pilatus „übergiebt“ endlich ihnen, αὐτοῖς, den Herrn zur Kreuzigung, die sich sofort anschliesst. —

Das PE. erscheint auf den ersten Blick wieder wie eine abgekürzte Combination aus der synoptischen und johanneischen Relation mit besonderer Benutzung der lucanischen Herodesepisode, so dass die drei verschiedenen kanonischen Berichte hier wiedergefunden werden können und eine frühere Verspottungsscene unwahrscheinlich ist (ähnlich wie in Johannes). Auf Herodes und „das Volk“ erscheint übertragen, was in der früheren (synoptischen) Verspottungsscene von den Juden im hohenpriesterlichen Palast und in der späteren (von Lc., Mtth. und Joh. erzählten) von den Römern im Prätorium ausgesagt ist. Die Verspottung des υἱὸς τοῦ θεοῦ und des βασιλεύς ist zusammengezogen.

2. Dem entspricht, dass im einzelnen alle localen Züge getilgt sind und eine völlige Unklarheit der Situation entstanden ist.

Das Ἡρ. παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ — οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον (v. 5. 6) nimmt das κελεύει Ἡρώδης παραλημφθῆναι τὸν κύριον αὐτοῖς in v. 2 wieder auf, genau wie Mtth. 27, 26 von Pilatus: τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν — 27 τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν und Joh. 19, 16: παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς, — παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν. Das παρέδ. steht auch bei Mc. und Lc. Das τῷ λαῷ löst jeden Zweifel, dass das Judenvolk die Execution übernimmt; aus ihm sind οἱ λαβόντες, auf die gesammelt wird, was von den Juden in der ersten, den Trabanten des Herodes in der zweiten und den Soldaten des Pilatus in der dritten Scene ausgesagt war. Aehnlich allgemein nur Lc. 22, 63 ff.

Das Folgende spielt sich in drei, strenggenommen nur zwei Abschnitten ab: zuerst wird Jesus an den Ort der Verspottung transportiert, und dann erfolgt die Verspottung, indem man ihn einmal zum Spottkönig ausstaffiert und ihn dann „ehrt“, indem man ihn misshandelt. ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες, sie puffen ihn im Lauf (vgl. das malende δραμών τις ἐπότιζεν Mc. 15, 36) — die Vorstellung kann nur die sein, dass sie ihn vor sich hertreiben, durch Stösse ihn zwingen, mit ihnen zu laufen. Aehnliches wird in den kanonischen Evangelien nicht erzählt, weder vom Leidensweg zum Kreuze noch als Uebergang zu einer der Verspottungsscenen. Mc. 15, 16 „führen“ sie Jesus allerdings auch „weg“, ἀπήγαγον, nämlich in das Innere des Prätoriums, während er vorher draussen war. Auch in Mtth. sind sie in lebhafter Bewegung, indem sie die ganze Cohorte zusammenrufen. Hier im PE. scheint ein weiterer Weg im Laufe durchmessen zu werden, wie etwa vorher in der Lucasepisode, wo Herodes Jesus zurückschickt zu Pilatus, oder nachher auf dem letzten Gange zur Kreuzigung. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Allem Anschein nach bleiben die Agierenden auf der Bühne.

Vers 2 ist Jesus doch offenbar als anwesend gedacht, da wo Herodes war und Pilatus, der ἀνέστη, nämlich vom βῆμα. Jetzt nach v. 7 setzen sie Jesus auf eben dieses βῆμα. Man kann nur die Vorstellung gewinnen, dass die Häscher zum Vergnügen der Anwesenden einen Rundlauf mit dem Gefangenen vor dem Prätorium ins Werk setzen. Die ungeschickte Ausmalung des ἀπήγαγον scheint durch den für die messian. Weissagung so wichtigen Psalm 118 beeinflusst zu sein, der auch in dem Weissagungscapitel Barnab. 6 viermal citiert ist: v. 10 ff. πάντα τὰ ἔθνη ἐκύκλωσάν με . . . κυκλώσαντες ἐκύκλωσάν με...ἐκύκλωσάν με ὡςεὶ μέλισσαι κηρίον (Barn. 6, 6 cit.) . . . ὠσθεὶς ἀνετράπην τοῦ πεσεῖν.

Es geschieht unter Hohnworten auf den „Sohn Gottes, den sie in ihre Gewalt bekommen haben“. Das ist das Sichere an der Rede, dessen erstes wichtiges Wort Bedenken hervorgerufen hat.

Nimmt man, wie Lods, Hilgenfeld und Gebhardt, εὕρομεν statt εὕρωμεν, was im Codex gelesen wurde, so heisst es: wir haben den Sohn Gottes gefunden. Sinnlos ist diese einfache Lesung nicht. Kann man wahrscheinlich machen, dass der Vf. unsere Ev., auch Johannes gekannt hat und wie es uns oben schien und sich noch an anderen Stellen zeigen wird, den kanonischen Wortlaut auch nachklingen lässt, wo er sachlich verändert, Ausdrücke benutzt, um sie anders zusammenzufügen, so wird man nicht an der Bemerkung vorübergehen dürfen, dass in dem sonst unbenutzten Mittelstück der hierhingehörigen johanneischen Erzählung 19, 1—16, nämlich 6—12 eben diese drei Ausdrücke sich hintereinander folgen. Pilatus: ἐγὼ οὐχ εὑρίσκω (vgl. 18, 38; 19, 4); die Juden: ἡμεῖς . . . ἀποθανεῖν ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν; Pilatus zu Jesus: ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε —; Jesus zu Pilatus: οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ —. Was von Pilatus und seinen Leuten vorher und nachher ausgesagt ist, wird durchweg auf die Häscher des Herodes hier übertragen, so auch: sie rühmen sich, dass sie Gewalt über Jesus haben. Pilatus „fand“ keine Schuld an ihm, möchte aber gern wissen auf die Rede der Juden vom Gottessohn hin, wen er in Jesus zu suchen habe, und v. 12a beweist, dass er unsicher geworden, ob nicht mehr hinter ihm zu „finden“ sei, als er gedacht. Hier rufen die jüdischen Häscher: wir haben den Sohn Gottes gefunden. In ihrem Munde wird es frevelnder Hohn. Dazu kommt aber noch Lc. 23, 2: die Juden und zwar ἅπαν τὸ πλῆθος beginnt Jesum vor Pilatum anzuschuldigen: τοῦτον εὕραμεν . . . λέγοντα ἑαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι (v. 13 Pilatus: οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον, ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ).

Ich weiss, dass diese Auffassung nicht zwingend ist, aber sie ist doch nicht a limine abzuweisen, wie man bisher gethan. Harnack nahm zuerst das εὕρωμεν des C. und übersetzte „lasst uns finden = entdecken“. Auch dafür lässt sich der Hinweis auf das johanneische und lucanische Stück verwenden. Zugleich könnte man darin noch

eine Parallele zu der ersten synoptischen Verspottungsscene im hohenpriesterlichen Palast sehen, in der οἱ λαβόντες seu συνέχοντες τὸν Ἰησοῦν „den Sohn Gottes zu entdecken suchen“, indem sie ihn zum Prophezeien auffordern.

Aber dementsprechendes geschieht nun doch nicht. Fasst man also die Rede conjunctivisch als Aufforderung, etwas zu thun, so verlangt doch die Sache, dass in dem fraglichen ersten Wort aliquid novi steckt. Will man ändern, so liegt zunächst nahe, statt εὕρωμεν zu lesen ἄρωμεν. Dafür spricht mancherlei: 1) Jesaias 3, 10 lautete in der Septuaginta: ἄρωμεν τὸν δίκαιον, lasset uns aus dem Wege schaffen. Der vorhergehende Satz 3, 9 scheint mir aber unten ebenfalls anzuklingen v. 25. Die Stelle ist oft im Weissagungsbeweis herangezogen, Barn. 6, 7; Justin 5 mal, Dial. c. 17. 133, 36, 37. Aber Barn. und Justin c. 17 u. 133 steht δήσωμεν (heute in allen Cod.) lasst uns binden. Vgl. das Binden Jesu Mtth. 27, 2; Mc. 15, 1; Joh. 18, 12. Für den Zusatz zu Lc. 23,7: Πειλ. ἔπεμψε δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν, den Justin Dial. 103, Cyrill v. Jer. u. a. bringen, vgl. Hosea 10, 6, aber auch Joh. 18, 24 (Hannas sendet αὐτὸν δεδεμένον zu Kaiphas). Wenn es auch im PE. gestanden, wäre damit nicht gesagt, dass ihn Justin von hier haben müsste (Harn. S. 38). Hegesipp, Clemens, Tertull. lasen ἄρωμεν, Just. 137 plädiert dafür. Vgl. Credner, Beitr. II, 190 f. 3) Die Stelle ist in der Erzählung Hegesipps vom Martyrtode des Herrenbruders Jacobus (Euseb. II, 23, 15) ebenso verwendet: auch hier ist es eine Interpretation für die Gesinnung der erzürnten versammelten Juden, „auf dass das Wort Jesaias 3, 10 erfüllt werde“. 4) Endlich und besonders Joh. 19, 15: ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι· ἆρον, ἆρον. Vgl. Lc. 23, 18: αἶρε τοῦτον. Mein College A. Schöne schlägt vor: αἴρωμεν, tollamus nämlich nicht e vita, sondern sursum in thronum mit Rücksicht auf die gleich folgende Thronerhebung.[1]) Aber mir scheint das ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες dazu nicht wohl zu stimmen.

Doch liegt dem der richtige Gedanke zu Grunde, dass man eine Aufforderung zu etwas erwartet, was nun wirklich erfolgt. Und es folgt nicht unmittelbar das Wegraffen, sondern es folgen Spott und Schläge, wie Lc. 22, 63 sagt: οἱ συνέχοντες ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες. Dieses δέρειν kehrt auch bei Joh. 18, 23 wieder; im Palast des Hannas antwortet Jesus dem schlagenden Knecht: τί με δέρεις; δέρωμεν für εὕρωμεν ist eine leichte Aenderung.

Noch mehr erwartet man aber allerdings ein Wort wie ἐμπαίζειν bei Lucas 22, 63. 23, 11 (in der Herodesperiode ἐξουθενήσας σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας) Mtth. 27, 29. 31, Mc. 15, 20. In der ganzen Scene der Verspottung fehlt ein Wort,

[1]) Dahin zielt auch Manchots Conjectur: κυρῶμεν. Zahn acceptirt S. 149 αἴρωμεν im ersteren Sinne, indem er noch auf denselben Volksruf αἶρε act. 21, 36; 22, 22; Mart. Polyc. 3 etc. hinweist. Schon Robinson 17, n. 1 hat übrigens die Conjectur.

das die Handlung als eine des Spotts bezeichnet. Justin hat in einer Stelle, Apol. I, 35, die sich auch sonst mit unserer eng berührt: διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος — das heisst „indem sie ihn verhöhnten", also zum Hohne setzten sie ihn auf das Tribunal. Das Compositum διασύρω kann hier nicht anders als in übertragener Bedeutung „höhnend" verstanden werden aus sprachlichen Gründen, denn nur diese Bedeutung ist geläufig, und aus sachlichen, weil nur diese Bedeutung der Situation entspricht und das Partic. Praes. will die Situation erläutern. Harris und nach ihm jetzt Harnack haben nach dem διασύροντες bei Justin εὕρωμεν in σύρωμεν geändert. Aber wie für das Compositum nur die figürliche Bedeutung belegt ist, so für das Simplex nur die eigentliche als „Schleifen". Es würde also nur die Aufforderung darin gefunden werden können, Jesum wirklich „durch den Staub zu ziehen" oder etwa „fortzuschleppen". Abgesehen aber davon, dass in dem ὤθουν τρέχοντες, wie mir scheint, die andere Vorstellung vertreten ist, wonach Jesus durch Stossen zum raschen Schreiten oder Laufen veranlasst, also zu rascher Activität angetrieben wird, statt rein passiv sich verhalten, abgesehen davon muss man den auffordernden Conjunctiv als Hinweis auf ein Neues, das nun kommen soll, beziehen. Es erfolgt aber kein Strafact des Schleifens, wie er etwa in den acta Philippi c. 15 (Tischend. p. 81; übrigens von c. 3—19 6mal σύρω) an den Aposteln vollzogen wird. Vielmehr wird Jesus auf das βῆμα gesetzt. Sagte also der Vf. σύρωμεν, so würden wir nur einen noch höheren Grad von Unklarheit in der Darstellung der Situation constatieren müssen. Indessen liegt der Verdacht sehr nahe, dass in der That διασύρωμεν ursprünglich gestanden hat, denn gerade ein Wort wie dies erwartet man der Sprache, der Sache, den kanonischen Parallelen nach: „lasst uns unseren Spott treiben mit dem Sohne Gottes, nachdem wir ihn in unsere Gewalt bekommen haben". [1]) Auslassung der Präposition

[1]) So will jetzt auch H. nach einer Note zu Schürers Besprechung i. d. Theol. Litt. Ztg. No. 2 Sp. 37 übersetzen. Die Gründe 1 und 2 sind die meinen, der 3. ist abzulehnen, da er einen doppelten Widerspruch enthält. Erstens geht er von der Behauptung als einem sicheren Resultat aus, dass Justin unser Ev. benutzt hat, dafür ist ihm diese Stelle vorzüglich beweisend, und schlagend wird die Parallele erst recht durch das in Frage stehende *σύροντες*. Zweitens unterstützt er diesen Beweis dadurch, dass er sagt, Just. habe *συρ.* in übertragenem Sinne verstanden, in welchem es, nach unserer Kenntnis wenigstens, eben nicht verstanden werden konnte, wie H. selbst kurz vorher sagt. — Die neuen Lesungen von Bensly wie Lods haben jetzt ϲ nicht ϵ im Original constatiert, also *σύρωμεν*. — Erst nachträglich finde ich in d. act. Andr. et Mtth. c. 25-28 *σύρειν* u. *διασ.* im Sinne von Schleifen völlig promiscue gebraucht. c. 25 (Tisch p. 158) *διασύρωμεν αὐτὸν ἐν πάσαις ταῖς πλατείαις καὶ ῥύμαις τῆς πόλεως* (darauf C *συρομένου τοῦ ἁγίου*) dann noch 2mal, darauf c. 28: *ἔσυρον αὐτον — καὶ συρόμενος ὁ μακάριος . . . ἰδοὺ γὰρ διασύρομαι ἐν τρίσιν ἡμέραις*. Damit ist erwiesen, dass im apokryph. Sprachgebrauch das Comp. wie das Simpl. Schleifen bedeutete. Der Vf. des PE. konnte also ein ihm vorliegendes und im figürl. Sinne gemeintes Comp.

ist Excerptorart oder -unart. Es bliebe anzunehmen, dass der Vf. eine vorliegende Quelle thöricht oder flüchtig benutzt und, indem er statt des Comp. das Simplex setzte, eine Veränderung des Sinnes hineingebracht hat. In der That bemerken wir, dass häufig im PE. das Simplex steht, wo nach den kanonischen Parallelen das Compositum erwartet werden sollte: v. 1 ἐνίψατο, Mtth. 27, 24 ἀν —; v. 3 ἦλθεν, Mtth. 27, 58 und Parall. προς-εἰς —; v. 4 ἔπεμψεν, Lc. 23, 7 ἀν —; v. 6 λαβόντες, Mtth. 27, 27 παρα —; v. 8 ἔθηκαν, Mtth. 27, 29 ἐπ —; v. 9 ἑστῶτες, Joh. 18, 22 παρεστηκώς; v. 23 δεδώκασι, Mtth. 23, 58 ἀποδοθῆναι; v. 24 εἴλησε, Mtth. 15, 42 ἐν — s. u.; v. 32 κυλίσαντες, Mtth. 27, 60 und Par. πρός — u. a. m.

3. Die Verhöhnung des „Königs“ Jesus wird v. 7 u. 8 in 4 Zügen erzählt.

a. Das Umwerfen des Purpurs. Das περιβάλλειν findet sich bei Joh. 19, 2 und in der Herodesepisode bei Lc. 23, 11. πορφύραν hat nur noch Mc. 15, 17, πορφυροῦν ἱμάτιον Joh. 19, 2.

b. Sie setzen ihn auf den Richtstuhl. Aehnliches ist allein bei Joh. erzählt, 19, 13. Dort ist es Pilatus, der sich auf das βῆμα setzt. Der Ausdruck κάθεδρα κρίσεως hier ist um des folgenden κρίνειν willen gewählt. Aber man kann die johanneische Stelle allenfalls auch transitiv verstehen, so dass Pilatus Jesus auf das βῆμα gesetzt und mit Hinweis darauf gesagt habe: sehet, euer König.[1]) Verstand man es so, dann war es nur eine Consequenz der bisherigen Auffassung, dass auch dieser Zug von Pilatus auf die Juden übertragen ist und dann verbunden werden konnte mit den übrigen Zügen der Verspottung durch die ihn ergreifenden Schergen.

c. Dadurch ist aber auch die spottende Anrede an Jesus beeinflusst. Mtth., Mc. und Joh. schildern mit mehr oder minder Ausführlichkeit, wie die Soldaten Jesum huldigend grüssen: χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων. Einmal wird nun im Munde der Juden aus dem „König der Juden“ der „König von Israel“. Mit dem alten religiösen Volksnamen schmücken sie ihren Pseudomessias. Der Ausdruck, der unten p. 11 wiederkehrt bei der Kreuzesinschrift, wo die kanonischen Ev. durchweg „König der Juden“ haben, ist eine Bestätigung dafür, dass als Subject hier wirklich Juden gedacht sind, nicht etwa römische Soldaten. So sagen denn auch die Hohenpriester zu Jesus Mtth. 27, 42, Mc. 15, 32 βασιλεὺς Ἰσραήλ. Sodann, Pilatus sprach: sehet euer König. Aber dieser König

---

als Schleifen verstehen und durch das Simpl. ersetzen. Unerwiesen bleibt, dass das Simpl. seinerseits auch figürlich, so z. B. von Justin verstanden werden konnte. Für die Frage der Abhängigkeit oder der gemeinsamen Quelle fällt das ins Gewicht.

[1]) So noch Kunze S. 32, aber nicht Holtzmann, Comm. 2. Aufl. (soeben ediert) 1893. S. 213. Gegen Harn. S. 57, leider mit verletzender Schärfe jetzt Zahn S. 186 f.

sass auf dem Richtstuhl, ihn zum Richten aufzufordern, war der Situation angemessener und der äusserste Hohn; er tritt in unserem Ev. an die Stelle der blossen Huldigung: δικαίως κρῖνε. Das erinnert zugleich an die Aufforderung, seine Prophetengabe zu zeigen in der synoptischen Erzählung der ersten Scene.

Aber hier erscheint doch noch ein anderes Motiv wirksam, das den kanonischen Ev. fremd ist. Justin I, 35 hat eine genaue Parallele, in der καθ. transitiv, Jesus als Object, die Juden als Subject gefasst sind: διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν. Er fügt erläuternd hinzu: ὡς εἶπεν ὁ προφήτης und weist damit auf die vorher citierte Stelle Jes. 58, 2 αἰτοῦσι με νῦν κρίσιν (δίκαιαν) zurück. Die Worte sind dort mit Jes. 65, 2 zu einem Satze verschmolzen, und der ganze Zusammenhang dient dem prophetischen Beweis. Die Vermutung liegt nahe, dass eben das Interesse eine Erfüllung jener Stelle zu finden anleitete, das johanneische καθ. transitiv zu interpretieren, und über die sprachl. und sachl. Schwierigkeiten hinweghalf. Wie in dem σύρωμεν empfängt das PE. zum zweiten Mal Licht von der Justinstelle. Und hier beweist den Einfluss der Prophetie auf die Umgestaltung der Geschichte noch besonders die Aufnahme des δικαίως aus Jes., das Just. nicht hat.

d. Die Krönung mit dem Dornenkranz, mit der die Huldigungsscene bei Joh. beginnt und die auch bei Mtth. und Mc. vor der Spottrede steht, schliesst die Beschreibung der königlichen Maskerade. Der Wortlaut erinnert am meisten an Mtth. 27, 29 (u. Joh. 19, 2) πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (Joh. αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς). Mc. 15, 17 und Joh. 19, 5 haben ἀκάνθινον στέφανον wie hier. Für das Compositum ἐπέθηκαν steht auch hier wieder das Simplex ἔθηκαν. Ebenso erwartet man προσενεγκών, hinzutragend statt ἐνεγκών. In den kanonischen Ev. steht dafür πλέξαντες. Harnack findet S. 63 (71) in der Stelle Streben nach Lebendigkeit und Anschaulichkeit. Inbezug auf die Hervorhebung des einzelnen aus der Schar, τὶς αὐτῶν, ist das gewiss richtig. Um so weniger inbezug auf das, was von dem einen ausgesagt ist. Sicher ist das πλέξαντες reichlich so lebendig und anschaulich und jedenfalls klarer gedacht, da man hier erfährt, wo der Kranz herkommt, als wenn er im PE. wie ein notwendiges Requisit auf die Bühne getragen wird. Uebrigens bleibt immerhin beachtenswert, dass auch Joh. 19, 5, da wo gerade die Form ἀκάνθινον στέφανον steht, dies Object auch von φορῶν abhängig ist, aber der Tragende ist hier Jesus selbst. Also ist es nur Zufall?

4. Es folgt v. 9 die Darstellung der rohen körperlichen **Misshandlung**, die mit einem neuen Lästerwort abschliesst. Bei Mtth., Mc. und Joh. geht die Geisselung Jesu durch die römischen Soldaten auf das Geheiss des Pilatus der Verspottung voraus. Hier ist auch dieser Zug natürlich übertragen auf die jüdischen Häscher. In das Geheiss des Herodes (ἐκέλευσα v. 2 ob.) ist wohl

auch der Befehl zu dieeser Misshandlung mit eingeschlossen zu denken. — Nach Mtth. und Mc. speien die Soldaten nach der Verspottung dem Herrn ins Angesicht und schlagen ihn mit einem Rohre (nach Mtth. mit demselben, das sie Jesus erst als Scepter in die Hand gegeben, dann aber wieder abgenommen haben) auf das Haupt. Bei Johannes 19, 3 geben sie dazu noch Backenstreiche, ῥαπίσματα, und endlich schliesst bei Mc. 15, 19 die Beschreibung damit, dass die Kriegsknechte die Knie beugen und anbetend vor ihm niederfallen (τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ). Alle diese Züge finden sich hier gesammelt und auf verschiedene Gruppen verteilt. ἕτεροι speien ihn an, ἄλλοι ohrfeigen, ἕτεροι verwunden ihn mit einem Rohr, τίνες geisseln ihn und schliesslich sagen sie: mit solcher Ehre lasst uns den Sohn Gottes ehren.

Das Letzte erinnert an den ersten synoptischen Verspottungsakt im hohenpriesterlichen Palast, wo „der Sohn Gottes", der Pseudomessias von den Juden verhöhnt wird mit ähnlichen groben Misshandlungen, Anspeien, Ohrfeigen u. a., auch mit Unterscheidung einzelner Gruppen (τίνες — οἱ ὑπηρέται bei Mc., οἱ δὲ Mtth.) und unter begleitenden Worten scheinbarer Anerkennung als des Christus. Das προσεκύνουν bei Mc., das ja eigentlich auf die Verehrung des „Königs" geht, wird hier zu einer Verehrung des „Sohnes Gottes". Im Munde der Juden, für die der Sohn Gottes und Messias zugleich der König war, war dies am Platze. Die Züge beider Verspottungsscenen liessen sich ohne Schwierigkeit vereinigen. Nur das Bedecken des Hauptes durch ein Tuch und die Aufforderung, den Schläger zu prophezeien, war mit dem ganzen Bilde der προσκύνησις, das hier vorschwebt, von dem König und Gottessohn in der Dornenkrone und im Purpurmantel nicht vereinbar. An die Stelle tritt die allgemeinere Wendung, die an acta 28, 10 πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς erinnert vor allem aber an das Prophetenwort von den 30 Silberlingen Mtth. 27, 9, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὅν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, und einen Rahmen hat an Lc. 22, 65 καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν.

Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, dass das ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον etc. eine Parallele besitzt nicht nur, wie Harnack erwähnt, an Mtth. 27, 47 τίνες δὲ τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων (nämlich am Kreuz), sondern namentlich an Joh. 18, 22 bei der Verhandlung vor Hannas: εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρέτων ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ. Ferner: nur bei Johannes finden sich die Worte ὄψις 7, 24 u. s. und in der Leidensgeschichte νύσσω 19, 34, auch zwar nicht μαστίζω (nur act. 22, 25), aber μαστιγόω 19, 1.

Die Misshandlungen Jesu gelten als die Erfüllung von Jes. 50, 6—8. Sie ist in diesem Sinne von Just. Ap. I, 38 Ir. IV, 33, 12 u. s. oft herangezogen: τὸν νῶτόν μου τέθεικα εἰς μάστιγας

καὶ τὰς σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων. Die Zusammenstellung und der Ausdruck σιαγόνας, der in den kanonischen Ev. in den verwandten Berichten fehlt, kehrt im PE. wieder. Doch genügt es nicht, um sicher sagen zu können, auf den Vf. resp. seine Quelle ist ausser den aus den kanonischen Ev. bekannten Darstellungen zur Formung dieser Verse auch noch die jesaianische Stelle direct von Einfluss gewesen. Vers 6 und 7 lag offenbar eine aus den kanonischen Ev. nicht bekannte traditionelle Verwendung prophetischer Stellen vor, das ist hier anders, die einzelnen Züge von Jes. 50, 6—8 stehen auch in unseren Evangelien.

Auch dieser Absatz v. 6—9 kann nur den Eindruck verstärken, dass unsere kanonischen Ev. bekannt sind und die Abweichungen Folgen des abkürzenden Verfahrens und Consequenzen von Veränderungen und namentlich einzelner Rollenverschiebungen sind, die ihrerseits in bestimmter Tendenz ihre Veranlassung haben. Dabei zeigt sich die Anlehnung an die johanneische Darstellung auch in diesem Absatz besonders kräftig. Aber man wird weiter sagen müssen, dass damit eine ausmalende Weiterbildung verbunden ist unter Verwertung sonst unverwerteter alttestamentlicher Stellen. Das aber war genau auch im vorigen Stück der Fall, wo zu der Aneignung des kanonischen, auch des specifisch johanneischen Materials noch eine ausserkanonische Verwertung der Deuteronomiumsstelle kam.

IV. Jesus am Kreuz (Hinrichtung und Ende). v. 10—19.

[10] καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον, αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων. [11] καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρὸν, ἐπέγραψαν ὅτι· οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ [12] καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ᾽ αὐτοῖς. [13] εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν αὐτοὺς λέγων· ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς; [14] καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ᾽ αὐτῷ ἐκέλευσαν ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι. [15] ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ, ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται γὰρ αὐτοῖς ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. [16] καί τις αὐτῶν εἶπεν· ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους καὶ κεράσαντες ἐπότισαν. [17] καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. [18] περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν ἐπέσαντο. [19] καὶ

ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με, καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.

		Mtth. 27	Mc. 15	Lc. 23	Joh. 19
10.	a. Die Kreuzigung Jesu				
	1. zwischen zwei herbeigebrachten Verbrechern	35a 38	24a 27	32 33	18
	2. wobei er selbst schweigt	(26,62)	(14,61)	(23,9)	(19,8)
	3. scheinbar schmerzlos	—	—	—	—
11.	b. Die Hohninschrift am Kreuz auf den König von Israel	37	26	38	19–22
12-14.	c. Die Verlosung der Kleider u. des Schächers Strafwort:				
	1. Sie breiten die Kleider aus, teilen und verlosen sie	35b	24b	34b	23—24
	2. Einer der Schächer schilt sie, indem er	—	—	(39 ff.)	—
	α. ihre Schuld anerkennt	—	—	41	—
	β. nach Jesu Schuld fragt, als . . .	(27,23)	(15,14)	—	—
	γ. „des Heilands der Menschen“ . .	—	—	—	—
	3. Zur Strafe sollen ihm die Beine nicht gebrochen werden z. Verlängerung d. Qual.	--	—	—	(31 ff.)
15.	d. Die Finsternis und ihre Wirkung				
	1. um Mittag Finsternis über Judäa . .	45	33	44	—
	2. Angst der Juden	—	—	—	—
	α. dass die Sonne untergegangen sei, während er noch lebte			(45a)	
	β. also das Gesetz verletzt sei.				
16-17.	e. Die Vollendung des göttlichen Ratschlusses				
	1. Tränkung Jesu mit Essig- u. Gallenmischung	34. 48	23. 36	36	28—30
	2. damit Höhepunkt erreicht				
	α. der Erfüllung (der Schrift) . . .	—	—	—	28. 30
	β. der Vollendung ihrer Sünden . .	(25)			
18.	f. Höhepunkt der Finsternis	—	—	—	—
	1. Viele gehen mit Lichtern umher . .				
	2. legen sich nieder				
	3. im Glauben, dass Nacht sei.				
19.	g. Ende Jesu				
	1. er schreit nach der entwichenen Kraft u.	(46)	(34)	—	—
	2. wird aufgenommen.	(50)	(37)	(43. 46)	(30)

1. Den Uebergang zur Hinrichtung bildet in den kanonischen Ev. die Erwähnung des Todesganges nach Golgatha mit dem synoptischen Zuge, dass Simon von Kyrene das Kreuz trägt, und dem speciell lucanischen der Rede Jesu an die ihn begleitenden θυγατέρες Ἱερουσαλήμ.

Die Darstellung von den Vorgängen auf Golgatha ist sodann am kürzesten bei Johannes. Es folgen sich Kreuzigung zwischen den Schächern v. 18, Inschrift am Kreuz von Pilatus gesetzt, woran sich eine Auseinandersetzung desselben mit den Hohenpriestern knüpft — v. 22, die Verlosung der Gewänder — v. 24, die Frauen am Kreuz und Jesu Rede zu seiner Mutter und dem Jünger, den er lieb hatte — v. 27, die Tränkung, damit „die Schrift vollendet“ werde — v. 29 und nach dem Wort: es ist vollendet, das Aufgeben des Geistes v. 30.

Mc. und Mtth., die sich innerhalb der synoptischen Gruppe näher stehen, befolgen eine andere Reihe und sind weit ausführlicher. Nach dem Transport auf den Richtplatz (Mc. 15, 22; Mtth. 27, 33) bieten die Soldaten Jesu Wein mit Galle, was er zurückweist, Mc. v. 23; Mtth. v. 34; dann die Kreuzigung Jesu und damit verbunden die Verlosung der Kleider Mc. v. 24; Mtth. v. 35. Mc. giebt genau die Zeit an, v. 25, Mtth. bringt den anderen Zug, dass die Wächter sich am Kreuze niedergelassen hätten. Dann erst folgt die Inschrift am Kreuz Mc. v. 26, Mtth. v. 37. Hierauf berichten beide erst die Kreuzigung der beiden „Räuber“, zur Rechten und zur Linken des Herrn v. 27 resp. 38. Darauf dreifache Verhöhnung des Gekreuzigten durch die παραπορευόμενοι, die ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων und die beiden Mitgekreuzigten.

Bei Lucas sind die beiden als κακοῦργοι sogleich 23, 32 eingeführt als Teilnehmer am Transport. So beginnt v. 33 auch die Erzählung der Hinrichtung mit der Kreuzigung aller drei. Das Angebot des Trankes fehlt. Dafür folgt als eigentümlicher Zug die Bitte um Vergebung für die Feinde. Darauf die Verlosung der Kleider v. 34. Mit der Bemerkung, dass viel Volks anwesend war, wird die dreifache Verhöhnung in teilweise anderer und abgekürzter Form angeschlossen: zuerst sind es die ἄρχοντες v. 35, sodann die στρατιῶται, die Essig darreichen und dazu „den König der Juden“ höhnen v. 36—37, in diesem Zusammenhange wird dann die Inschrift nachgebracht v. 38. Die dritte Verhöhnung wird nur von einem der Mitgekreuzigten geleistet, während der andere ihn straft, worauf ihm Jesus die Gemeinschaft im Paradies prophezeit v. 39—43.

Aehnlich steht es mit der zweiten Hälfte des synoptischen Berichts. Es folgt bei allen drei Synoptikern der Bericht der Finsternis bis zur 9. Stunde, aber nur Mc. und Mtth. haben den lauten Ruf der Gottverlassenheit und daran anschliessend das Missverständnis, als ob Jesus Elias gerufen, und die Tränkung mit dem Essigschwamm unter Hohnworten in einer Verbindung, die an die vorhergegangene Erzählung des Lucas v. 36 erinnert, Mc. v. 34—36, Mtth. v. 46—49. Endlich giebt Jesus nach neuem Aufschrei den Geist auf v. 37 resp. 50. Lucas hat an Stelle alles dessen nur das Zerreissen des Vorhangs schon hier v. 45 und den einen lauten Aufschrei, womit er den Geist in die Hände des Vaters befiehlt v. 46.

Auf den ersten Blick lehrt der Vergleich mit dem PE., dass hier der kurze johanneische Aufriss wiederkehrt, nur einiges fortgelassen und anderes dafür eingesetzt ist. Dieses Eingesetzte ist teils ganz Eigentümliches, teils so oder ähnlich auch bei den Synoptikern sich Findendes, und dabei fällt sofort die Verwandtschaft mit Lucas auf, dessen einfacherer und zum Teil anders gruppierter Bericht in der Mitte steht zwischen dem johanneischen

und dem des Marcus und Matthäus. Wiederum mit den letzteren sind einzelne Züge allein gemeinsam. Die Betrachtung des Details wird das bestätigen und ergänzen.

Aber auch in diesem Absatz lehrt schon der Blick aufs Ganze, dass in Bezug auf Zeit, Ort, Personen und Handlung eine farblose Allgemeinheit und vielfache Unklarheit herrscht.

2. Wir machten oben beim 2. Stück die Bemerkung, dass die Josephsepisode eigentlich ohne Abschluss bleibt. Aehnlich ist auch wieder die Verspottungsscene. Die concreten Züge, die sich in den beiden ersten Ev. finden, dass man den Spottkönig wieder der Insignien seiner Würde entkleidet und dann zur Kreuzigung geschritten, fehlen. Ebenso fehlt das kanonische Detail des Todesgangs, sogar bis zur Angabe des Ortes, der Richtstätte.

Das ὤθουν τρέχοντες v. 5 würde hier eher am Platze gewesen sein. So aber waren wir bis jetzt, noch in den letzten Worten v. 9 an der κάθεδρα κρίσεως, also vor dem Prätorium und befinden uns mit den ersten Worten von v. **10** auf dem Ort der Kreuzigung. Man hat die Erklärung, wenn man annehmen darf, dass ein Excerptor das doppelte Wegführen des synoptischen Berichts (Mc. ἀπήγαγον — ἐξάγουσιν) unter entsprechender Steigerung mit Verwendung von Ps. 118 zusammengezogen, damit aber freilich in bezug auf den Ort eine heillose Verwirrung hervorgerufen hat.

Das φέρουσιν, das Mc. 15, 22 von Jesus gesagt ist, klingt hier in dem ἤνεγκον δύο κακούργους an, die bei Lucas 23, 32 sich zur Verspottung nach Golgatha auf dem Wege zum Richtplatze hinzufinden (ἤγοντο σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι). Vgl. v. 33 b. Mc. und Mtth. haben das bestimmtere λῃσταί. Alle drei Synoptiker lassen, wenn auch in verschiedenem Contexte, die beiden „zur Rechten und zur Linken“ gekreuzigt werden. Der Ausdruck hier findet sich fast ebenso bei Johannes ἐσταύρωσαν μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν μέσον δὲ τὸν 'Ιησοῦν. Neben ihm berichtet nur noch Lucas in einem Zusammenhange die Kreuzigung aller drei.

Ganz eigentümlich ist der Zusatz αὐτὸς δὲ ἐσιώπα an dieser Stelle. Das S c h w e i g e n J e s u ist zwar innerhalb der kanonischen Passion ein stehender Zug und findet sich in allen 4 Evangelien an 4 verschiedenen Stellen der Leidensgeschichte: zweimal bei Mc. 14, 61; 15, 4—6 und Mtth. 26, 63; 27, 12—14, zuerst im Prozess vor dem Synedrium auf die Frage des Hohenpriesters (Mc. ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδὲν; Mtth. ὁ δὲ 'Ιησοῦς ἐσιώπα) und dann am Anfang der Verhandlung vor Pilatus auf die Anklagen der jüdischen ἄρχοντες, so dass ihn Pilatus nach dem Grunde fragt und sich über das beharrliche Schweigen wundert. Aber auch in der lucanischen Herodesepisode setzt er der Neugier Schweigen entgegen, Lc. 23, 9: αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ und endlich bei Joh. 19, 10 ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν auf die Frage des Pilatus, wer er sei. Das Motiv ist, wenn es auch nicht mit

gleichmässiger Deutlichkeit heraustritt, doch **unverkennbar**: es ist das vornehme Schweigen dessen, der das Heiligtum nicht vor die Hunde werfen und mit seiner Rede nicht die entschlossene Bosheit, die Neugier und den Aberglauben nähren will.

Das Schweigen an dieser Stelle, also des Gekreuzigten, widerspricht allen kanonischen Evangelien. Die „7 Worte am Kreuz" sind aus den vier Berichten gesammelt. Es sind nicht Antworten auf an ihn gerichtete Anfragen: das liegt hinter ihm. Das Schweigen ist also kein Versagen der Antwort, sondern hat eine andere Bedeutung. Man könnte es auf die Geduld und Ergebung deuten, mit der Jesus den Hohn und die Unbilden der Juden, die von v. 6 an geschildert, über sich ergehen liess, ohne ein Wort des Zornes, des Hasses, der Verachtung wie I. Petr. 2, 23 f. nach und im Sinne von Jes. 53, 7: καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος ἄφωνος etc., (als fester Bestand des Weissagungsbeweises wie das ganze Cap. oft citiert, schon act. 8, 27; Barn. 5, 3; Just. Ap. I, 50; Iren. IV. 23, 2, Tert. adv. Jud. 13 etc.). Aber solche Deutung schliesst der Verfasser durch den Zusatz ausdrücklich aus: ὡς μηδέν oder μηδένα πόνον ἔχων, „wie einer sich zu verhalten pflegt, der schlechterdings keinen Schmerz hat".[1]) Es kann das zweierlei bedeuten: entweder er war unempfindlich gegen den Schmerz vermöge einer höheren psychophysischen Potenz, mit der er ausgestattet war und die ihn hinaushob über das Empfindungsleben sterblicher Menschen, oder er erschien nur unempfindlich, weil er vermöge seiner Willenskraft Herr war über die Aeusserungen des Schmerzes. Die erste Lesung der Stelle ἐσιώπα μηδένα πόνον ἔχων liess keinen Zweifel übrig, dass seine wirkliche Schmerzlosigkeit gemeint sei. Durch das schon von Gebhardt richtig aus ἐσιωπάσας conjicierte ἐσιώπα ὡς ist der doketische Charakter ins Zweifelhafte gerückt, aber der Ausdruck ist unter allen Umständen sachgemässer und correcter. Denn der Beobachter und historische Berichterstatter konnte nichts darüber aussagen, ob Jesus wirklich Schmerzen litt oder nicht, er konnte nur berichten, dass Jesus sich verhielt wie ein Schmerzloser, mochte er es nun wirklich sein oder nur scheinen. Es ist also ungenau, zu sagen, dass dadurch das Doketische der Stelle „abgemildert" ist (Harnack S. 57). Abgemildert ist nur der dogmatische Charakter der Stelle, ungewisser geworden unsere Einsicht in die Auffassung des Verfassers, die bei dem indifferenten Ausdruck noch ebenso doketisch gedacht werden kann, wie man aus der ersten Lesung erschloss, aber freilich ebenso nach dieser Stelle darin bestanden haben kann, dass Jesus sich nur so verhielt, als

[1]) Der Prophetie entspricht jedenfalls mehr das Schweigen Jesu *ἐναντίον* derer, die ihn kreuzigen, als derer, die ihn nur inquirieren. Zahn macht S. 172 wahrscheinlich, dass doch auch für den Zusatz Jes. 53 verwendet, v. 4 *ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ*, in „pfiffigem Missbrauch". Vielleicht überfein.

ob er nicht litt, in Wirklichkeit aber doch die Qualen empfand. Aber ist das letztere „ganz harmlos“ (Harnack ebenda. Oder ist gemeint gedankenlos)? Ist dieser Zug antiker Helden- und Philosophengrösse nicht unserem Christusbilde auch fremd, dem Heiland, qui nihil humanum a se alienum putat? Lucian und Celsus freilich verachteten den „gepfählten Sophisten und schlechten Philosophen“, der nicht einmal Hunger und Durst und Schmerzen habe ertragen können. Ist es nicht aber christlicher Trost, dass wir am Kreuze den Mann der Schmerzen sehen und hören, der sich uns als den zu erkennen giebt, der auch in Todesleiden versucht ist wie wir, und nicht den stoischen Virtuosen der Apathie, dessen stumme Grösse unserem Herzen unverständlich bleibt? Befindet sich nicht letztlich auf derselben Entwicklungslinie zu jenem Doketismus der Vf., dem es ein Anliegen ist, aus dem Antlitz des Herrn, wenn auch nur aus diesem, die Züge des Schmerzes zu tilgen, so wichtig, dass er sich deshalb mit der gesamten übrigen Tradition in Widerspruch setzt? Tendenz wäre es so oder so, und also nicht harmlos.

So können wir trotz des indifferenten ὡς aus dem Satze die Gedankenrichtung des Vf. erschliessen. Aber dazu kommt, dass die Gedanken dieses Satzes in den Ohren eines Lesers des zweiten Jahrhunderts eine ganz andere Klangfarbe hatten als in den unseren. Man nehme doch hinzu, dass die Vorstellung von dem σωτήρ, der am Kreuze μηδὲν πόνον ἔχει, in den weitesten Kreisen, d. h. in den vom Gnosticismus berührten (und welche waren das eigentlich nicht?) überaus geläufig war. Sprach einer auch nur vom Schweigen Christi am Kreuz, „als ob“ er keinen Schmerz gehabt, so redete dies Schweigen gewiss eine beredte Sprache und weckte eine ganze bekannte Gedankenreihe beim Hörer oder Leser. Das also meine ich ist zugegeben, die doketische Tendenz ist hier nicht stark aufgetragen, aber sie ist erkennbar und zweifellos scheint mir, wie der Vf. die „harmlos“ klingenden Worte verstanden wissen wollte. Endlich: ist es eine Tendenz, so muss sie weiter wirken und auch das Folgende beeinflussen. Findet sie sich da, so kann man rückwärts folgern, dass auch v. 10 das Doketische gemeint ist.

3. Im johanneischen Aufriss, dem der Vf. sich anschliesst, folgt die Inschrift am Kreuz. Pilatus resp. seine Leute setzen sie. Das konnte im PE. nicht bleiben v. **11.** Die das Kreuz aufrichteten, waren auch, die die Inschrift setzten, Juden. Deshalb schrieben sie auch nicht, wie es in den kanonischen Ev. übereinstimmend heisst, „König der Juden“, sondern „König von Israel“ (vgl. oben v. 7), so wie die höhnenden ἄρχοντες der Juden den Gekreuzigten titulierten (Mc. 15, 32, Mtth. 27, 42). Die Auseinandersetzung zwischen Pilatus und den Hohenpriestern, die sich über diese Inschrift mit ihrer halben Anerkennung ärgerten und beschwerten, wie sie bei Joh. sich anschliesst, war durch die andere Rollenverteilung hinfällig.

4. So fügt der Vf. sogleich v. 12 die Verlosung der Gewänder an, während sie bei den Synoptikern der Inschriftsetzung vorangeht. Diese halten sich streng an den Wortlaut des erfüllten Psalmworts, Ps. 22, 19: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. Die Stelle citiert Joh. 19, 24 sogar im Wortlaut, aber er erzählt zuvor v. 23, wie die Soldaten die Kleider genommen und in vier Teile gelegt, den ungenähten Chiton besonders: μὴ σχίσωμεν αὐτὸν, ἀλλὰ λάχωμεν. Unser Ev. lässt auch erst die Kleider ausbreiten, τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ, dann teilen und das Los werfen und zwar λαχμὸν, nicht κλῆρον, wie bei den Synoptikern. Es klingt wie ein Excerpt aus Joh.

Die herrliche Scene, die sich nun bei Johannes zwischen der Mutter, dem Heilandssohne und dem Jünger, den er lieb hatte, abspielt, fehlt: αὐτὸς δὲ ἐσιώπα. Wie diese Züge schöner Menschlichkeit, die einen Blick thun lassen in die zarten Empfindungen Jesu für seine Liebsten und Nächsten und bei aller inneren Hoheit den χριστὸν ἐν σαρκί documentieren, so wird auch die dem Lucas eigene Bitte um Vergebung für die, die ihn gekreuzigt, vermisst, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν — das dient zur Entschuldigung. Aber unser Ev. war nicht darauf aus, jene zu entschuldigen, sondern vielmehr möglichst schwarz anzustreichen, ihre Schuld möglichst unzweideutig erscheinen zu lassen.

Dennoch sind die synoptischen Verspottungsscenen nicht aufgenommen, in denen die Juden „den Sohn Gottes“ auffordern, sich selbst zu helfen: „anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen“ — das ist die Spitze. Waren sie dem Vf. bekannt und darf man nach einem Motiv bei seinem abkürzenden Verfahren suchen, so könnte es darin gefunden werden, dass er vermeiden wollte, den Leser mit den Zweifelsgedanken bekannt zu machen, die die schneidende Differenz zwischen dem Anspruch auf die Gottessohnschaft und der körperlichen Ohnmacht des am Kreuze Hängenden hervorrufen musste. Sie schienen ja im Rechte zu sein mit ihrem: sich selbst kann er nicht helfen. Ueberdies hatte er den Spott gegen den Gottessohn v. 6 u. 9 bereits hervorgehoben.

Aber die Erzählungen fehlen nicht ganz. Die dritte Gruppe der Spottenden sind die Mitgekreuzigten: auch die ὠνείδιζον αὐτὸν (Mc. 15, 32 b; Mtth. 27, 44), bei Lucas thut es nur der eine, der andere tadelt ihn vielmehr deshalb und zeigt sich als reuiger Sünder. Eben diese Lucastradition vom reuigen Schächer kehrt hier wieder: Lc. 23, 34 εἷς δέ τῶν κρημασθέντων κακούργων entspricht hier v. 11: εἷς δέ τις κακούργων ἐκείνων. Dort und hier bekennt er seine und seines Mitgekreuzigten Schuld, Jesu Unschuld.

Lc. 23 S. 41: ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν. οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν.	PE. v. 13 b: ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν· οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς.

Die Adresse ist verändert. Er schilt (das synoptische ὠνείδιζον

kehrt in ὠνείδισεν wieder), aber nicht den anderen Schächer, dessen Schmähung Christi nicht vorangeht, sondern ohne klare Motivierung die kreuzigenden Juden. Selbst der Verbrecher hat höhere Einsicht als sie: aus seinem Munde empfangen sie ihr Urteil. Und auf der anderen Seite erfährt Jesus aus dem Munde des Sünders eine glänzende Rechtfertigung. Während die Ausführungen, die die völlige Ohnmacht des Menschensohnes am Kreuze ausmalen, weggelassen werden, ist der einzige Zug der kanonischen Ev. aufgenommen, der einen äusseren sichtbaren Sieg auch des Gekreuzigten documentiert, ja er wird gesteigert. Bei Lucas bekennt der Sünder nur indirect seinen Glauben in der vertrauensvollen demütigen Bitte, dass Jesus sich seiner erinnere, wenn er in sein Reich komme, und ebenso indirect nimmt Jesus seinen Glauben an, indem er ihm das Wiedersehen im Paradiese prophezeit, im PE. bekennt jener geradezu, dass Jesus sei σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων γενόμενος. Die beiden Auffassungen verhalten sich zu einander, wie ein Stück alter Verkündigung und eine spätere dogmatische Reflexion darüber. Dort die Klangfarbe des Lebens, hier ein Werturteil über das, was Jesus für die Welt geworden. Der Ausdruck σωτὴρ für Christus kommt, ausser in der paulinischen Brieflitteratur (und auch hier innerhalb der unbestrittenen Briefe nur einmal Phil. 3, 20, aber namentlich Pastoralbriefe) und im II. Petr. nur dreimal bei Lc. und zweimal bei Johannes vor. Bei Lucas aber (Ev. Lc. 2, 11; act. 5, 31; 13, 23) steht die Bezeichnung in dem Sinne, dass Jesus das Heil Israels heraufgeführt habe als der Messias des jüdischen Volkes. Nur die johanneischen Stellen lassen sich recht vergleichen: Joh. 4, 42 das Bekenntnis der Samaritaner: wir haben selbst gehört und wissen, dass dieser ist wahrhaftig ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, und 1. Joh. 4, 14: wir haben gesehen und zeugen, dass der Vater gesandt hat den Sohn σωτῆρα τοῦ κόσμου. Allerdings war der klärlich „der Heiland der Menschen geworden“, der von Juden und Heiden angenommen wurde und auch den Schächer am Kreuz nicht vom Himmel ausschloss. Aber diesem selben Schächer bereits dies Bekenntnis eines universalistischen Christentums in den Mund zu legen, beweist doch jedenfalls eine arge Ungeschicklichkeit des Vf., auch in Bezug auf Psychologie und Logik. Was hat ihn, den κακοῦργος, zu dieser Erkenntnis gebracht? Der lucanische Schächer weiss doch, dass Jesus rein war von Uebelthat, er zeigt doch eine Kenntnis seines Lebens, dieser aber weiss nur, dass Jesus *ihnen*, den Juden, nichts Unrechtes gethan hat, was die Kreuzesstrafe rechtfertigen konnte. Dazu aber brauchte man doch kein Weltheiland zu sein. Von wannen also stammte seine Erkenntnis? Der schweigende Heiland konnte sie ihm auch kaum beigebracht haben. Also war er ein gläubiger Jünger gewesen mit einer Tiefe der Erkenntnis, die die eines Petrus weit überstieg, und die 1. Joh. 4, 14 bekannt wird, und doch ein κακοῦργος? Auch die Stelle

Joh. 4, 42 trägt ja unverkennbar die spätere Anschauung in die frühere Zeit hinein. Aber wie viel besser ist doch das Bekenntnis zum Weltheiland bei den Nichtjuden, die selbst gesehen und gehört und nun erkannt hatten, den Samaritanern, motiviert! Und dieser Hinweis auf den Weltheiland wird den Juden gegenüber als Vorwurf gebraucht! als ob das für diejenigen eine Zugkraft hätte haben können, die so wenig vom σωτήρ in Jesus sahen, dass sie ihn gekreuzigt hatten. Das οὐδὲν ἄτοπον wäre am Platze gewesen. [1])

Das ungeschickt Outrierte dieser dicken Auftragung führt darauf, dass der Vf. von der starken Absicht geleitet war, dem βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ seine Bedeutung für die ganze Heidenwelt zu sichern. Diese Stelle ist nicht für Judenchristen geschrieben, sondern auf Leser aus der Heidenwelt berechnet. Es wird auch beachtet werden müssen, dass der Ausdruck σωτήρ bei den Gnostikern insonderheit der terminus für den Aeon Christus war. Darf man das γενόμενος, „geworden", statt ὤν premieren, so kann man eine Bestätigung darin finden. Nicht erst das Kreuzesleiden macht die Erlösung fertig, durch Lehre und Wunderwerk ist er vorher der σωτήρ geworden, das Leiden, das ja eigentlich keins ist, kommt nicht in Betracht. Wir stiessen v. 10 auf verwandte Gedanken. Der von der Gnosis berührte Leser verband auch mit diesem Ausdrucke ganz bestimmte Vorstellungen.

Die Schächerepisode ist noch nicht zu Ende. Während die lucanische Erzählung ausläuft in eine Antwort des angeredeten Jesus, so diese v. 14 in eine der angeredeten Juden. Sie bestand in dem zornigen Befehl, dem frechen Menschen die Beine nicht zu brechen, damit er unter Qualen stürbe. Es illustriert den durchaus verhärteten Sinn der Juden, an deren Herz jeder sittliche Appell abprallt, ja die es nur um so ärger treiben. Der Zug fehlt in den kanonischen Ev., hat daselbst ja in der That, da die Situation verschoben ist, auch bei Lucas keinen Platz. Aber vom Beinebrechen ist doch bei Johannes die Rede und zwar bildet es dort die unmittelbare Fortsetzung des Passus 19, 31 ff.: die Juden baten den Pilatus, dass den Gekreuzigten die Beine gebrochen und sie abgenommen würden. Der Grund war in dem bevorstehenden Sabbat gegeben. Dieser Grund war von unserem Ev. schon verwertet an anderer Stelle v. 5 im Zusammenhange der Josephsgeschichte, wo es auf das Abnehmen und Beerdigtwerden ankam. Die beiden Bitten an Pilatus Joh. v. 31 ff. und v. 38 ff. waren so mit einander vereinigt, dass aus der ersten der Grund für die

---

[1]) Vgl. übrigens noch zu dieser Schächerfrage an die Juden die Pilatusfrage an die gleiche Adresse Mtth. 27, 23; Mc. 15, 14: *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν*; — Ferner Tert. adv. Jud. 10 die an Deut. 21, 22 ff. angeschlossene Deduction, dass J. non pro meritis suis in id genus mortis expositus (wie der Schächer bei Lc. *δικαίως, ἄξια ἀπολαμβ.*) — non pro actu suo aliquo malo passus est (wie im PE. *διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν*).

veränderte, d. h. zeitlich vorgerückte zweite entnommen war. Der Zug des Beinebrechens blieb dort unverwertet. An ihn aber knüpfte sich bei Johannes das Weitere an v. 32—36: die Soldaten brachen den beiden Schächern die Beine; als sie zu Jesus kamen und ihn tot fanden, brachen sie die Beine nicht, aber einer öffnete durch einen Lanzenstich die Seite, und Blut und Wasser floss heraus, der Tod war wirklich eingetreten. So bezeuge es der wahrhaftige Zeuge, der es selbst gesehen, und es geschah, auf dass die Schrift erfüllt werde.

Diese Geschichte findet sich so bei Pseudopetrus nicht. Pilatus und seine Soldaten bleiben ja ganz aus dem Spiele, es könnte sich nur darum handeln, ob auch dieser Zug auf die Juden übertragen ist. Das geschieht insofern allerdings, als ihnen die Absicht supponiert wird, allen Gekreuzigten, offenbar der Regel nach, die Beine zu brechen, denn eben aus Zorn wollen sie mit mit dem einen Uebelthäter eine Ausnahme machen, mit der sie ihn strafen wollen. Dabei bleibt die Annahme bestehen, dass dem anderen, wie bei Johannes die Beine gebrochen worden sind. Ueber Jesus, dessen baldiges Ende allem zuvorkam, ist nichts gesagt. Die positive Differenz zwischen Johannes und PE. besteht also, abgesehen von der durchgehenden Verschiebung der handelnden Personen, darin, dass dort beiden, hier nur einem der Schächer die Beine gebrochen werden und diese Isolierung des einen hängt hier damit zusammen, dass dieser eine im Vorhergehenden eine besondere Rolle spielte, während bei Joh. Aehnliches nicht geschah.

Eine zweite Differenz tritt aber in dem motivierenden Zusatze zutage, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι. Sprachlich ist übrigens die Ineinanderfügung der zwei Finalsätze sehr ungeschickt. Bei Johannes sollen die Beine gebrochen werden, nicht um das Leiden abzukürzen, also aus Barmherzigkeit, sondern um die Leichen abnehmen und vor dem Sabbat begraben zu können. Dies letztere Motiv war in anderem Zusammenhange von unserem Autor verwendet und noch gesteigert v. 5. Nun aber hat er es offenbar vergessen, weil er das Schenkelzerbrechen in einem anderen Zusammenhange zu einem anderen Motiv nötig hat. Zwar auch hier liegt, wie bei Johannes, die Annahme zu Grunde, dass dadurch das Leiden abgekürzt wird. Aber dieser Gedanke wird nun dazu benutzt, um ihn negativ zu verwenden: wenn man die Schenkel nicht brach, so war das eigentlich eine Strafe, denn es verlängerte die Leiden (vgl. Origenes, comm. in Mtth. 140, Lomm. V, 73: qui non percutiuntur post fixionem, maiorem sustinent cruciatum, unter Umständen noch die Nacht und den ganzen Tag lebend.) Zweifellos war der langsame Tod der qualvollere, wenn gewiss der gewaltsame auch qualvoll genug war: auch auf diesen würde das βασανιζόμενος ἀποθανεῖν wohl passen, eben präcis ist der Ausdruck also nicht. Aber sicher ist doch die Meinung die, dass man beschloss, das Leiden möglichst zu verlängern. Damit

aber tritt der Autor völlig in Widerspruch zu der Tendenz, die ihm oben v. 5 so ungemein wichtig war. Ist das nur Ungeschick des einen Autors — oder deutet es auf verschiedene Quellen oder Bearbeitungen, deren Differenz nicht verwischt ist? Gedankenlos bleibt es auf jeden Fall, und diese Gedankenlosigkeit zeigt sich um so auffallender, wenn man nun weiter v. 15 gerade die Aufnahme jenes Motivs aus v. 5 liest, wonach beileibe die Sonne nicht untergehen durfte über einem Gekreuzigten.

5. Auf die Erzählung von den Schächern folgt im synoptischen Aufriss die Bemerkung, dass Finsternis ἐφ' ὅλην oder πᾶσαν τὴν γῆν von der 6. bis zur 9. Stunde eingetreten sei. Das folgt auch hier, nur wird der Termin ad quem weggelassen, vorläufig. Statt des verschiedendeutigen γῆ steht concreter „Judäa" (vgl. Orig. l. c. p. 54). Wie von den „Juden", so wird von ihrem Lande Judäa berichtet.

Zwischen Mc. und Joh. ist eine bekannte Differenz in der Zeitbestimmung. Nach Mc. 15, 25 bestimmt das 1. Ev. den Zeitpunkt der Kreuzigung auf 9 Uhr, Joh. tritt dem 19, 14 entgegen, indem er den Moment der Verurteilung im Prätorium fixiert: ὥρα ἦν ὡς ἑκτή. Mtth. und Lc. lassen den Zeitpunkt der Kreuzigung fort und berichten nur wie Mc., dass von der 6. bis 9. Stunde Finsternis eingetreten sei. Denen schliesst sich unser Ev. an: ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε; indem es unbestimmt bleibt, ob der Vf. sich denkt, dass Jesus schon eine zeitlang vor dem Eintritte der Finsternis um die Mittagszeit am Kreuze gehangen habe. Indessen ist dem Zusammenhange nach das Wahrscheinlichere, dass er sich auch in der Bestimmung der Tagesstunde wie in der Bestimmung des Tages selbst (vgl. denselben Vers Joh. 19, 14a) an Johannes anschliesst. An ihn und an Lc. erinnert auch der unbestimmte Ausdruck: es war Mittagszeit, der Satzbau schliesst an Lc. 23, 44 an: καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος etc. Die Lucastradition war im Vorhergehenden verwendet, Lc. giebt auch für die folgende höchst eigentümliche Wendung am meisten Anknüpfung durch den Zusatz τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, „indem die Sonne verschwand", d. h. sich verfinsterte (ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος, Western and Syrian, Westc.-Hort App. 69 ff.; Orig. l. c. p. 55 ignoriert ihn ganz). Der Vf. traut den Juden die unglaublich thörichte Meinung zu, dass die Sonne wirklich untergegangen sei, eine Meinung, die um so überraschender wirkt, als der Vf. gerade den Ausdruck μεσημβρία gewählt hatte. Sie werden in der Zeitberechnung so schwach, dass sie allen Ernstes in die grösste Angst geraten, die im Zenith stehende Sonne sei mit eins untergegangen. Und um die Wunderlichkeit voll zu machen, sind sie nicht etwa bestürzt über die merkwürdige Zeitverkürzung und das schreckliche σημεῖον, sondern vielmehr darüber, dass dann ja der Buchstabe des Gesetzes verletzt werde, denn Christus lebte ja noch und es steht für sie geschrieben, die Sonne soll nicht untergehen über einem Getöteten.

Das ist sicher, den wirklichen Juden durfte man schon etwas mehr Verstand zutrauen. Aber ebenso, dass der Vf. wiederum das Interesse documentiert, das wir v. 5 fanden, die Juden als peinlich darauf bedacht erscheinen zu lassen, Jesum noch vor 6 Abends ins Grab zu bringen. Freilich sind dieselben Juden gedankenlos genug, zu befehlen, dass dem Schächer die Qualen möglichst verlängert werden. Das Interesse der Juden scheint also wohl nur darin bestanden zu haben, Jesum und nicht den Schächer rechtzeitig ins Grab zu bringen, trotz des Gesetzes, will sagen, der Autor hat offenbar das Interesse, auf Grund einer Gesetzesstelle unzweifelhaft zu machen, dass Jesus von den Juden rechtzeitig beerdigt wurde, mit dem anderen mochte man sich dann abfinden, wie man wollte, das war so wichtig nicht.

Damit aber verbindet sich hier eine neue, der ersten scheinbar conträre Neigung, nämlich die Finsternis so total erscheinen zu lassen, dass man allen Ernstes an Sonnenuntergang glauben konnte. Dieselbe ist aber auch bei Irenäus IV, 33, 13 (auch 10, 1) und Tertullian adv. Jud. c. 10 (Oehler II, 730 f.) zu finden, und zwar sehen wir hier, dass die Auffassung sich an Amos 8, 9 anlehnte: in illa die, dicit dominus, o c c i d e t sol m e r i d i e, et erunt tenebrae super terram in die lucis (καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει κύρ. κ., δ ύ σ ε τ α ι ὁ ἥ λ ι ο ς μ ε σ η μ β ρ ί α ς καὶ συσκοτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς)... eum occasum solis, qui crucifixo eo fuit ab hora sexta, manifeste annuntiaverunt (Tert.: nam quod in passione ejus accidit, ut media dies tenebresceret, Amos propheta annuntiat, dicens etc.) daneben citiert Irenäus Jerem. 15, 9, wo es heisst: ἐπέδυ ὁ ἥλιος αὐτῇ ἔτι μεσούσης τῆς ἡμέρας. Wir dürfen also vermuten, dass hier im PE. wieder eine prophetische Stelle, auf deren Erfüllung die kanonischen Ev. nicht hinweisen, einwirkt. Dass dies in der That der Fall ist, wird sich weiter unten zeigen.

Uebrigens bleibt bemerkenswert die objective Art, mit der hier wie oben v. 5 über das Gesetz und das Ritual der Juden gesprochen wird. Der Vf. redet, als sei er nicht der Jude Petrus, sondern ein Nichtjude, und jedenfalls als spreche er zu solchen, für die das Gesetz nicht verbindlich ist, „für sie ist geschrieben“.

Zugleich liefert die Stelle wieder einen unwiderleglichen Beweis, dass in der That die Juden als Executoren gedacht sind; unter denen, die „sich ängstigen“, sind wohl vorzugsweise die zu denken, denen die Beobachtung des Gesetzes vor allem oblag, die ἄρχοντες der Juden, sie muss man sich auch am Kreuze Christi denken, zu dem die Erzählung

6. v. **16** zurückkehrt. Einer von ihnen τὶς αὐτῶν giebt den unmotivierten Befehl, J e s u s mit Galle und Essig z u t r ä n k e n. Die Motivierung steht in den kanonischen Ev. bei den Synoptikern und Johannes verschieden, aber hier wie dort gleich unbrauchbar für den Vf. Bei Mc. (15, 36 ff.) und Mtth. (27, 46 ff.) ist der angst-

volle Ruf der Gottverlassenheit aus dem Munde des Leidenden die doppelte Veranlassung zu dem höhnischen Witz über den zu Hülfe gerufenen Elias und zu dem Anbieten des Essigschwammes: εἷς ἐξ αὐτῶν bei Mtth. τὶς bei Mc. ἐπότισεν αὐτόν. Dabei ist nur von dem gewöhnlichen Soldatentrank die Rede, dem Weinessig, Mischung von Wein und Galle steht bei Mtth. bei der ersten Tränkung am Anfang der Kreuzigungsgeschichte nach der Ankunft auf dem Richtplatze: Christus weist es dort zurück. Die Nebeneinanderstellung von Galle (als Speise) und Essig (als Trank) findet sich in der Stelle Ps. 69, 22, deren Erfüllung hier gesehen wurde: und sie gaben mir Galle zu essen und Essig zu trinken in meinem grossen Durst. Genau so zusammengezogen wie PE. Barnabas 7, 3: ἀλλὰ καὶ σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ vgl. 7, 5, ebenso Iren. III, 19, 2, IV, 35, 3 (Harv. II, 104. 267). Da hier im PE. der Ausruf „Mein Gott" erst später in anderem Sinne verwendet wird, so fällt diese Motivierung weg. Jetzt hat noch das αὐτὸς δὲ ἐσιώπα seine Geltung: der Christus des Vf. darf seine Leiden nicht verraten und dadurch das Mitleid oder den Hohn der Wächter herausfordern.[1])

Das aber thut er noch viel directer bei Joh. 19, 28, wo er ausruft: διψῶ. An dieser Stelle ist deutlich zu sehen, wie der Vf. die Züge geflissentlich tilgt, die das wirkliche Leiden Jesu zeigen. Sollte er es nur thun, um consequent zu zeigen, wie gross die Selbstbeherrschung bei Jesus war? Jedenfalls zieht er es vor, lieber abrupt d. h. dunkel zu sein, als Jesus die Qualen des Durstes aussprechen zu lassen. Es ist nur der letzte Rest einer Motivierung und ein Schein davon, wenn der einzelne, εἷς ἐξ αὐτῶν, der bei Mtth. und Mc. als der Jesum Tränkende aus der Schar herausgehoben wird, hier wieder erscheint als der zum Tränken Auffordernde. Am nächsten kommt ihm die Darstellung bei Lc. 23, 36 ff., aber dort ist es nur ein Anbieten, das als Akt des Hohnes motiviert ist, kein wirkliches Tränken, wie hier. —

Mit diesem Zug ist der Autor wieder in den johanneischen Auftritt eingetreten, der folgende v. 17 macht es vollends klar, das ihm Johannes wieder vorliegt. Dieser Vers ist überhaupt erst durch die Hinzunahme von Johannes verständlich. Der ganze Gedanke der steigenden Versündigung der Juden gegen Jesum ist ein johann. Leitgedanke.: Vgl. 8, 21. 24. 15, 22. 24 f. 16, 9. „Und sie erfüllten alles und vollendeten auf ihr Haupt ihre Sünden". Nach dem Zusammenhange kann das nur heissen, dass mit dieser Tränkung Christi das letzte gethan sei an der Erfüllung (mag man nun ergänzen,

[1]) Zahn S. 172 f. hat die überraschende Auffassung, dass das Motiv der Juden gewesen sei, Jesus mit der darum vorangestellten *χολή* (vgl. Deut. 29, 18, Jerem. 8, 14 u. s.) zu vergiften. Damit vollenden sie ihre Sünden. Aber sonst wurde der stereotype Zug keineswegs als Vergiftung aufgefasst. Die Voranstellung macht nichts, v. 17 erklärt sich aus Joh., v. 19 passt nicht dazu. — Orig. (l. c. p. 45) las Mtth. 27, 34 acetum cum felle permixtum. (Gr. Lat. Syr. nach W.-H. p. 20).

des Verhängnisses, oder ‚des göttlichen Ratschlusses‘ oder ‚des Geweissagten‘ oder ‚der Schrift‘) und zugleich an der Vollendung ihrer Sünden; wobei die Beziehung von κατὰ τῆς κεφαλῆς und αὐτῶν unklar bleibt. Ueberraschend wirkt zunächst dabei, dass offenbar auch das Tränken als Sünde an Christus gedacht ist. Mc. und Lc. leiten dazu an, aber die Fassung des Verses 16 liess das nicht vermuten. Man begreift auch nach der Tendenz der ganzen Erzählung, dass der Vf., nun sich mit dem Ende Jesu das Ende der Erzählung von den Uebelthaten der Juden an Jesus naht, gern die Gelegenheit ergreift, noch einmal die Sünde Israels kräftig zu betonen. Allein die gewählte Form in beiden Vershälften in diesem Zusammenhange überrascht doch sehr.

Alle diese Probleme finden ihre Erklärung bei dem Blick in den Johannestext, 19, 28: μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ (einige cod. haben πληρωθῇ) ἡ γραφή, λέγει· διψῶ; v. 30: ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος, εἶπεν· τετέλεσται καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν . . . Vorher aber heisst es v. 26 bei der Verlosung der Kleider: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ und nachher v. 36, am Ende der Geschichte vom Beinebrechen ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. Das alles ist, indem die Juden zum schuldvollen Subject gemacht werden, zusammengefasst in dem vagen und allgemeinen: καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν . . . τὰ ἁμαρτήματα.

Bei der Wichtigkeit der Stelle ist die Sache noch deutlicher zu machen. Johannes hebt beim Abschluss des Lebens Jesu stark hervor, wie vollkommen dieser Abschluss erreicht sei: die vollkommene Erfüllung der Schrift, die Vollendung des Lebenswerkes Jesu, das Bewusstsein Jesu, dass nun alles vollendet sei, entsprechen sich. Indem die Schergen Jesu Kleider verlosen, erfüllen sie Ps. 22, 19, indem sie seine Knochen nicht brechen, Exod. 12, 46 und 34,21, indem sie ihm kurz vor dem Ende den Essigschwamm reichen, Ps. 69, 22 — so „erfüllten sie alles“. Nimmt man hinzu, dass dem Vf. auch die synoptischen Berichte vom Kreuzesleiden vorgelegen haben mit ihren vielfältigen Parallelen zu Ps. 22, so gewinnen die allgemeinen Worte des PE. noch mehr Bedeutung und concreten Inhalt. Aber ohne diese Hinzunahme der kanonischen Berichte bleiben sie vage und dunkel. Vgl. zu der ganzen Stelle auch noch Lc. 22, 37: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη· καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει u. 24, 44 f.: οὗτοι οἱ λόγοι μου, οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα.

Aehnlich steht es mit der zweiten Hälfte des Verses. Indem sie alle diese Schriftweissagungen zur Erfüllung brachten, vollendeten sie zugleich ihre Sünden. Bei Johannes ist es Jesus selbst, der das Bewusstsein der Vollendung hat, durch sein Wort διψῶ die letzte Vollendung herbeiführt und mit dem Worte scheidet:

es ist vollbracht. Hier aber war die Initiative für den Akt der Tränkung bereits Jesu abgenommen und auf die Juden übertragen; indem sie nun dies letzte herbeiführen, werden sie die Vollendenden, und was bei Jesus die Vollendung des Erlösungswerkes war, ist bei ihnen die ihrer Sünden. Dafür aber ausdrücklich ein abschliessendes Urteil aussprechen zu können, musste ein Anliegen für den Vf. sein, während er zugleich Jesus, ὅς ἐσιώπα, in der anscheinend leidlosen Passivität hielt.

Der Zusatz κατὰ τῆς κεφαλῆς ist nicht ohne Schwierigkeit. Sprachlich leichter würde ja sein, wenn nicht τῆς κεφαλῆς, sondern etwa τοῦ κυρίου dastände. Der Sinn ist gewiss dieser: Sie vollendeten die Sünden, die auf sie zurückfielen, auf ihr Haupt kommen — das erinnert sachlich an die Stelle Mtth. 27,25, wo die Juden auf des Pilatus Beteuerung: „ich bin rein", schrieen: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder". In dem früheren Zusammenhange konnte sie im PE. nicht Verwendung gefunden haben, da die Juden vielmehr sich auch reinigen wollten v. 1 u. 2.[1]) Es ist wohl möglich, dass nun hier eine Reminiscenz daran vorliegt, (vgl. u. v. 48). Aber man kann auch hinweisen auf den v. 25 unten, γνόντες οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν und dazu Jes. 3, 9 vergleichen, von Justin Dial. 117. 133. 136 u. 137 herangezogen: οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, λέγει κύριος, διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν, εἰπόντες· ἄρωμεν τὸν δίκαιον.

Das Auge sucht nach einer Anknüpfung für den Ausdruck bei Johannes und trifft v. 30 auf κλίνας τὴν κεφαλήν; v. 29 war vom στόμα des Herrn die Rede. In unserem Ev. waren die Verunglimpfungen nur wenige Verse vorher erzählt. Sie richteten sich vorzüglich gegen das Haupt des Herrn: ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου, ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, nach Mc. 15, 19, Mtth. 27, 30 diente das auch hier erwähnte Rohr dazu τύπτειν εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. Liegt eine Textverderbnis vor und sollte es hier auch heissen κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ statt αὐτῶν mit Beziehung auf das vorangegangene Spottgetränk (vgl. Ps. 69, 22)? oder ist die Meinung die: die Sünden, die sich gegen das teure Haupt richteten, fielen vollendend auf ihr eigenes zurück, und statt jenes zu treffen, trafen sie ihr eigenes?

7. Es entspricht dem Höhepunkt der Sündenverfinsterung, dass auch draussen in der Natur völlige Dunkelheit eintritt. Bei den Synoptikern war die Verfinsterung der äusseren Welt ein Abbild des letzten inneren Kampfes, den Jesus kämpft bis zur Gottverlassenheit. Da das Leiden Jesu hier getilgt ist, fällt diese Bedeutung weg. Dennoch

---

[1]) S. ob. S. 6 die Note. — Vgl. auch noch Mtth. 23, 32 *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.* Eine interessante Parallele steht bei Tert. adv. Jud. c. 8: itaque omnis synagoga Israel eum interfecit, dicentes ad Pilatum . . ., Sanguis huius super nos et super filios nostros . . ., ut adimpleri possent omnia quae de eo fuerant scripta.

legt der Vf. ein grosses Gewicht darauf, die wunderbare Erscheinung recht auszumalen. V. 18 dient offenbar der Ausmalung der Naturerscheinung und hat in den kanonischen Ev. keine Parallele.

Der Vers kann so nicht richtig überliefert sein. Die zwei Prädicate stehen ohne Copula nebeneinander getrennt durch einen Participialsatz, dessen Beziehung zum ersten oder zweiten Gliede unklar bleibt. Also hat man vor ἐπέσαντο ein καὶ eingeschoben (Harnack) oder, da die Form ἐπέσαντο nicht genügend zu belegen ist, ἔπεσάν τε gelesen (Robinson, Lods), wobei freilich zu bemerken ist, dass τε in unserem Fragment sonst nicht mehr vorkommt (während καὶ 107 mal steht) und gerade hier am Satzschluss und aus der innigen Verbindung mit dem ersten Verbum durch den dazwischengeschobenen Nebensatz gerückt nicht erwartet werden kann. Ich würde also jedenfalls καὶ ἔπεσαν. τότε etc. vorziehen.

Fragen wir nach dem Sinne. Robinson (p. 20 n. 1) findet auch hier „an echo“ einer Johannesstelle, nämlich 18, 3. 6. Auch dort gehen allerdings viele (Judas ἔρχεται mit den Häschern) μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων in der Nacht, aber zu anderem Zweck, Jesum zu fangen, und auch dort fallen sie hin, ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί, aber aus Schrecken vor der Majestät Jesu. Ist die Wahl der Worte durch jene Stelle beeinflusst, so sind sie doch in anderem Sinn und Zusammenhang gebraucht, und eben den gilt es hier zu ermitteln.

Zwar die erste Angabe ist ohne Schwierigkeit. Das Umhergehen vieler Leute mit Lampen soll dazu dienen das Bild einer wirklichen Nacht hervorzurufen. Das bestätigt lediglich der Participialsatz. Wie schon v. 15 von der irrtümlichen Meinung der Juden die Rede war, dass die Sonne untergegangen sei, so ist dieser Irrtum nun allgemein geworden, und man richtet sich ein, als ob es Nacht wäre. Dabei ist immerhin die Zuordnung des Participialsatzes zu dem ersten Gliede nach meinem Gefühl nicht ganz leicht. Einmal ist das Umhergehen doch nicht ein Kennzeichen der Nacht, viel eher das Niederlegen, und zweitens der Gebrauch von Lichtern dabei ist eine natürliche Folge jeder dauernden Dunkelheit, eine einfache Aeusserung des Bedürfnisses zu sehen und zu handtieren, ob man es nun für wirkliche Nacht hält oder nicht.

Mehr Schwierigkeit bereitet das zweite Glied „und sie fielen hin“. Zwar für sich allein betrachtet gäbe es einen guten Sinn. Harnack ignoriert den Verweis Robinsons auf Jes. 59, 10: καὶ πεσοῦνται ἐν μεσημβρίᾳ ὡς ἐν μεσονυκτίῳ, mit Unrecht. Es sind dort die Exulanten gemeint, die wie Blinde an der Wand tappen und wie Augenlose straucheln um Mittag wie um Mitternacht. Dass diese prophetische Stelle hier eingewirkt hat, dafür könnte man manches anführen: v. 15 ist gerade μεσημβρία statt des kanonischen ὥρα ἕκτη gesetzt, in unserem Vers ist von der νύξ direct die Rede. Auch der Sinn ist gut: es soll die Verworrenheit gekennzeichnet

werden. Das Natürliche kehrt sich um, und die Menschen finden sich nicht mehr zurecht. Es war die Folge ihrer Sünden, und so würde auch der sonst ganz lose Zusammenhang mit v. 17 straffer sein.

Das ἔπεσαν würde dann also ein Straucheln und Hinfallen in Folge der nächtlichen Dunkelheit sein. In der That wird man nach dem ersten Glied auch im zweiten nur einen Vorgang vermuten dürfen, der zur reicheren Ausmalung der Nacht dient. Ich leugne damit auch, dass „die Sache durch Pseudo-Cypr. de mont. Sina et Sion c. 8 bestätigt wird“, wie Harnack sagt (S. 46, 2. A. 58). Die Sache wird noch ausführlicher zu behandeln sein. Hier muss es genügen darauf hinzuweisen, dass dort etwas ganz anderes erzählt wird: auf die (in unserem Ev. gerade weggelassenen) Spottreden gegen den Gekreuzigten erzürnt der Vater, und mit furchtbarem Krachen öffnen sich Himmel und Erde, der Vorhang des Tempels zerreisst (wie bei Mtth. und Mc. und in unserem Ev. später nach dem Hinscheiden Jesu), die Gräber thun sich auf (wie bei Mtth. und im PE. nicht) — darauf a tanto fragore coeli et terrae motu stürzen Leidtragende wie Spottende zu Boden, prostrati in faciem iacuerunt trementes tanquam mortui. Das war der Anfang der Umkehr, die Juden sahen ihr Unrecht ein. Dass das Niederwerfen zur Erde aufzufassen ist als der Anfang zur innerlichen Umkehr geht aus dem Folgenden klar hervor: eo die metuentes factum esse terrae motum et caeli fragorem prostrati facie in terra plangentes in luctum conversi sunt.

Die σημεῖα sind also die in den synoptischen Ev. und in dem unsrigen später nach dem Tode Christi erzählten, und die menschlichen Handlungen sind Wirkungen des Schreckens und in weiterer Folge der Reue. Das hat allerdings starke Berührungen mit unserem PE., nämlich mit dem v. 25 unter, aber nicht mit unserer Stelle. — Wollte man trotzdem behaupten, dass das ἔπεσαν seine Parallele an dem prostrati faciem iacuerunt hat, so müsste man jedenfalls zugeben, dass der ursprüngliche Sinn zerstört und der Gedanke in einen anderen Vorstellungskreis hineingezogen sei. Die Sache findet keine Bestätigung. Denn hier handelt es sich klärlich nicht um zur Reue führende Schreckenswirkungen, sondern um Vorgänge, welche die einer Nacht völlig gleiche Dunkelheit ausmalen sollen. Eine Bestätigung dafür, wie wir den ursprünglichen Sinn unserer Stelle im PE. aufzufassen haben, können wir von hier nicht gewinnen, so wenig wie aus dem ἔπεσαν im Joh. 18,6.

Man könnte sich mit der obigen Erklärung unter Hinweis auf Jes. 59,10 beruhigen und annehmen, dass hier wie schon an früheren Stellen (v. 5. 6. 7. 15) ein alttestamentliches Wort verwendet ist, das in der Tradition der kanonischen Evangelien unverwertet blieb — wenn nur die beiden Angaben etwas besser harmonierten. Wollte man erzählen, dass die Leute in der Dunkelheit fielen, so durfte man dem nicht die Angabe vorangehen lassen, dass sie sich

Lampen ansteckten, doch offenbar um das Fallen eben zu vermeiden. Harnack findet freilich umgekehrt, dass „das ἐπέσαντο trefflich zu dem περιήρχοντο μετὰ λύχνων passt“. Doch nur insofern, als beides Vorgänge sind, die in die Nacht gehören. Denn im übrigen hebt der eine den anderen auf. Man müsste denn schon Tölpel ersten Ranges supponieren, die nun trotz ihrer Lichter doch hinfielen, sie hätten dann auch im Dunkeln bleiben können. Dann sollte man gradezu übersetzen: „Viele gingen mit Lichtern umher und fielen doch.“

Freilich auf das naive Ungeschick unseres Autors, das sich uns schon sonst zeigte, kann man recurrieren, aber das ist natürlich eine Waffenstreckung, die nur am Platze ist, wenn alle Mittel erschöpft sind, eine siegreiche Lösung zu erzielen.

Harnack schlägt an dritter Stelle und aus rein sprachlichen Gründen καὶ πεσοῦνται vor, indem er es gleichfalls an νομίζοντες ὅτι anschliesst, also: „viele gingen mit Lichtern umher, im Glauben, dass Nacht sei und sie fallen würden“. Abgesehen von der starken graphischen Aenderung wird der Satz zwar harmonischer, aber auch ungemein breit und trivial. Zudem würde νομίζοντες in doppeltem Sinne zu verstehen sein, einmal in dem einer irrtümlichen Meinung, sodann in dem eines ganz richtigen Calcüls.

Man ist geneigt, in dem ἔπεσαν überhaupt etwas anderes zu vermuten. Gebhardt schlug darum unter Berufung auf die Verspottungsscenen bei den Synoptikern καὶ ἔπαισαν τότε vor: „und sie trieben ihren Spott“. Indessen ist das unmöglich, nachdem im vorhergehenden Vers offenbar der Höhepunkt der Sünde bereits fixiert ist. Hilgenfeld liest ἔπαισαν von παίω; sie gingen mit Lichtern und schlagen die Brust — ein noch schwierigeres Manöver als das Fallen unter Lampenschein. Redpath bei Swete [2] conjiciert ἐξίσταντο.

Es giebt aber noch einen anderen Ausweg. Ich erwähnte oben, dass man den Satz mit νομίζοντες lieber nicht zum ersten Gliede ziehen möchte. Setzt man überhaupt ein καὶ ein, so hindert nichts, es vor νομίζοντες einzusetzen und den Participalsatz zur zweiten Aussage zu ziehen (so auch Swete). Man würde ihn am liebsten auf ein Thun beziehen, das eigentlich nicht am Platze war, aber im irrtümlichen Glauben, dass Nacht sei, doch geschah. Dieses Thun würde dann natürlich nicht ein unwillkürliches, wie das Fallen, sondern ein willkürliches, aus menschlichem Meinen hervorgegangenes sein müssen. Was ist das natürlichste Thun, das beim Hereinbrechen der Nacht geschieht? Gewiss nicht das Umherwandeln, sondern das Niederlegen zum δεῖπνον und sodann zum Schlaf. Kann ἔπεσαν das nicht bedeuten? Das Simplex πίπτειν ist in dieser Bedeutung wohl zu belegen z. B. Eurip. Orest. 55. 88. 152. Das Comp. ἀναπ. ist im NT. bei Lc. und Joh. Terminus für das Niederlegen zum δεῖπνον., z. B. Lc. 22, 18. Die Jünger richten das Passah, καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. Vgl. auch LXX Tob. 2, 1 u. Prof. b. Stephanus. Nach der Berechnung unseres Vf.

war am Abend des Kreuzigungstages erst das Passah zu essen. Ist vielleicht ἀνέπεσαν zu lesen und die Stelle vom Niedersetzen zum (Passah) Mahl zu verstehen? Da εν vorausgeht, könnte das αν leicht ausgefallen sein. (Es folgt ἀνεβόησε und ἀνελήφθη. Dazu ist, wie wir jetzt wissen, an der Stelle corrigiert, es hat ursprünglich nach Lods noch weniger dagestanden, nur ἐστιν εσα, Bensly bei Swete [2] notiert πεσ sup. ras). Vielleicht kann derselbe Fall wie bei σύρωμεν angenommen werden. Ich bemerkte dort, dass ausserordentlich häufig das Simplex eines Wortes von unserem PE. gebraucht wird, wo die kanonischen das Compositum setzen: so hat der Vf. σύρωμεν für διασύρωμεν gesetzt, was in der Quelle stand, dadurch den Sinn verändernd. Liegt hier etwa ein analoger Fall vor und machte der Autor aus einem ursprünglichen klaren ἀνέπεσαν das unklare ἔπεσαν unseres Textes?

Dann würde es also heissen: Viele zündeten Lichter an, wobei man auch an die Sabbatlichter denken kann, und gingen umher, nämlich alles zu bereiten, und streckten sich zum Mahl nieder, in dem Glauben, dass die Nacht hereingebrochen sei.

Wenigstens würde der Zusammenhang des ganzen Verses auf diese Weise straff sein. Die Beziehung auf Jes. 59,10 fiele dann weg, und wir hätten darin eine steigernde Ausmalung der Nachterscheinung zu sehen, die wie v. 15 eine kanonische Anknüpfung höchstens in dem lucanischen τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος finden konnte. Lässt sich als einziges Motiv für diese den Stempel späteren Ursprungs tragende Steigerung der synoptischen Erzählung nur das Bemühen erkennen, wie schon v. 15, die Verfinsterung der Sonne geradezu als wirkliche Nacht erscheinen zu lassen, bis auf das Niederlegen zum Mahl? Die Voraussetzung, mit der der Vf. dabei operiert, ist eine Anschauung von den Juden als äusserst thörichten Menschen. Die Auffassung, die das Joh.-Ev. von den Juden giebt, berührt sich wohl damit, aber hier ist doch eine unbedingte Steigerung, und eben das Geschraubte dieser Steigerung lässt darauf schliessen, dass den Vf. ein besonderes und für ihn wichtiges Interesse leitet. Es muss so bedeutend gewesen sein, dass er um deswillen den engen Zusammenhang der kanon., namentlich johanneischen Erzählung durch diese Einfügung zwischen Tränkung und Tod Christi sprengt. Warum gerade hier, durch καὶ unmittelbar an den Tod Christi v. 19 angeschlossen? War die Deutung von ἔπεσαν auf das Mahl richtig, so würde es geradezu heissen: sie setzten sich zum Mahle, während Christus hinschied. Die johanneische Anschauung, dass Christus am 14. Nisan gestorben sei, ist bei den Kirchenvätern des 2. und 3. Jahrhunderts die herrschende Anschauung, und die Vorstellung, dass Christus als das wahre Passahlamm geschlachtet ist, die schon I. Cor. 5,7, Joh. 1,29; 19,36 vorliegt, ist gang und gäbe. Sogar das Wort passio Christi fand man in paschah wieder. Iren. adv. haer. IV, 10, 1 (Harvey II, 173): a Moyse ostenditur filius dei, cuius et diem passionis non ignoravit; sed figuratim praeenuntiavit eum, pascha nomi-

nans, et in eadem ipsa, quae ante tantum temporis a Moyse praedicata est, passus est dominus adimplens pascha. Tert. adv. Jud. c. 8 (Oehler II, 719): quae passio ... perfecta est ... temporibus paschae die prima azymorum, quo agnum occiderunt ad vesperam (also wie bei den Synopt. der 1. Tag der süssen Brode der Tag genannt, an dessen Abend mit dem Passahmahl erst das eigentliche Fest — Schürer, de contr. pasch. p. 55 f — begann). Itaque omnis synogoga Israel eum interfecit ... ut adimpleri possent omnia quae de eo fuerant scripta. Aber dieses ad vesperam der Mosesvorschrift war nun durch die Sonnenfinsternis um Mittag noch in eigentümlicher Weise in Erfüllung gegangen. Iren. fährt l. c. fort: non solum autem diem descripsit sed et locum et extremitatem temporum et signum occasus solis dicens: Non poteris immolare pascha in ulla alia civitatum tuarum, quas dominus deus dat tibi, nisi in eo loco, quem delegerit dominus deus tuus invocari nomen suum ibi, immolabis pascha vespere ad occasum solis (Deut. 16, 5 f.) Locum descripsit Moses, indem er als den Ort des Passah die Stätte bezeichnete, wo sein Name angerufen wurde, also Jerusalem, die extremitas temporum „die späte Zeit", indem er sagte, es solle vespere geschehen, aber die nähere Bestimmung ad occasum solis wird zu einer Weissagung auf das signum occasus solis, das σημεῖον, das den Eintritt des Abends auf den Mittag verschob. Mit dieser näheren Bestimmung des Sonnenuntergangs traf nun aber die oben S. 55 citierte Stelle Amos 8, 9 δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας zusammen. Indem Iren. wie Tertull. diese Stelle (u. Jerem. 15, 9) in passione Christi erfüllt sahen, steigerten sie die Finsternis zur wirklichen Nacht, in der mit dem Passahmahl das Fest der süssen Brode begann und dazu stimmte vortrefflich der folgende v. 10: μεταστρέψω τὰς ἑορτὰς ὑμῶν εἰς πένθος, καὶ πάσας τὰς ᾠδὰς ὑμῶν εἰς θρῆνον etc. Die dies festi mit ihren Feierklängen, die mit dem Sonnenuntergang ihren Anfang nahmen, diesmal also schon μεσημβρίας fanden ein trauriges Ende. Die passio Christi war das Bitterkraut, mit dem sie ihr pascha verzehrten. Die ganze Gedankenreihe, angeknüpft an das Citat von Am. 8, 9 f., findet sich bei Tert. adv. Jud. 10: (Oehler II, 731): hoc enim et Moyses initio primi mensis novorum facturos vos prophetavit, cum omne vulgus filiorum Israel ad vesperam agnum esset immolaturum et hanc solemnitatem diei huius, id est paschae azymorum, cum amaritudine manducaturos praecanebat, et adiecit pascha esse domini, id est passionem Christi. Quod ita quoque adimpletum est, ut prima die azymorum interficeretis Christum, et ut prophetiae implerentur, properavit dies vesperum facere, id est tenebras efficere, quae media die factae sunt, atque ita dies festos vestros convertit deus in luctum.[1])

[1]) Uebrigens ist auch bei Just. Dial. 40 das Braten (nicht nur das Schlachten) des Lammes ein Symbol des Kreuzesleidens Christi, und das Gebot keinen Knochen des Lammes zu brechen, das Joh. 19, 36 beim Tode Christi erfüllt sieht, ging (Ex. 12, 46) auf das Essen desselben.

In PE. hatten wir v. 15 ebenfalls den occasus solis nach Amos 8, 9 anstelle der blossen Verfinsterung, das erste Glied aber unseres Verses malt die völlige Nacht aus, der Nebensatz sagt, damit kein Zweifel übrig bleibt, dass die Juden es wirklich für den Eintritt der Nacht gehalten hätten, die joh. Berechnung ist sichergestellt durch v. 5: nach den Parallelen bei Iren. und Tert. ist es überaus wahrscheinlich, dass auch hier die Vorstellung sich anschloss, die dies festi hätten nun thatsächlich begonnen, mit der genaueren Angabe, viele Leute hätten sich bereits zum Passahmahl gelegt, ἀνέπεσαν, zur selben Stunde, da das wahre Passahlamm am Kreuze geopfert wurde, und auch das habe zu dem ἐπλήρωσαν πάντα gehört.[1] Es wird ein Beweis für die Richtigkeit unserer Exegese der Stelle sein, wenn auch der dritte Gedanke, der in dem Weissagungswort Amos 8, 9. 10 steckt und der sich gleichmässig im selben Gedankenzuge auch bei Iren. und Tert. findet, der Gedanke, dass die dies festi in luctum verwandelt seien, auch im PE. wiederfindet. Und dem ist in der That so, wie v. 25 zeigen wird.

Wir haben also nur dieselbe Weiterbildung des Weissagungsbeweises wie oben und eine dadurch veranlasste Umbildung der ev. Geschichte, die hier nicht nur der geschichtlichen Auffassung, sondern auch dem gesunden Menschenverstande stracks zuwiderläuft.[2])

8. Bei Mtth. und Mc. erfolgt der Aufschrei (ἀνεβόησε) Jesu „mein Gott etc.“ gegen das Ende des Leidens, aber doch so, dass er noch durchaus in dies hineingehört, ja seinen Höhepunkt darstellt, neuen Spott und die Tränkung hervorruft und gefolgt ist durch einen zweiten lauten Schrei, der nicht näher charakterisiert wird und das Ende bezeichnet. Unser Autor benutzt die Unbestimmtheit des zweiten, des Todesschreis, um die Worte des ersten einzusetzen v. **19**. Jesus ruft: meine Kraft, o Kraft (dass ein zweites μου ausgefallen und wieder einzusetzen ist, kann nicht als selbstverständlich gelten) du hast mich verlassen. In der synoptischen Tradition, in der das Kreuzesleiden vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung von Ps. 22 angeschaut wird,

---

[1]) Vielleicht steckt der Gedanke auch in dem Satze bei Ps. — Cypr. de monte Sina et Sion: eo enim tempore quo in ligno crucifixus pependit dies fuerunt azimorum qui sunt dies festi Judeorum. Dann Citat von Amos 8, 10. Vieles in der Schrift empfängt aus Tertull. seine Exegese. Wenn nach der syr. Didask. 5, 15 (Bunsen an. auten. p. 314) sie den Herrn ἐν παρασκευῇ ἐν μέσῳ αὐτῶν τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων (vgl. PE. v. 5), aber gemäss einer anderen Weissagung, näml. Ps. 73, 4 (vgl. apost. Const. Bunsen p. 178), kreuzigten, so hängt das mit der eigentüml. Berechnung zusammen, wonach das Passah bereits auf den Dienstag verlegt war, so dass der Freitag die „Mitte“ wurde.

[2]) Es ist mir eine grosse Freude, dass Lods unabhängig auf dieselbe Conjectur gekommen ist. Er übersetzt jetzt p. 86 f. ils se mettaient à table mit der Note: pour manger la Pâque. Le texte tel qu'il est donné par le manuscrit porte: ils tombèrent, ce qui n'est guère acceptable leider ohne Erklärung. Uebrigens zieht er den Nebensatz zum ersten Glied und liest καὶ ἀνεπέσαντο.

ist der Ruf ein Citat vom Anfang und gleichsam dem Stichwort des Psalms 22, der das Leiden des Gerechten schildert, „der erste Ton des psalmistischen Passionsprogramms“. Nicht nur die Vorstellung, dass Gott den Rufer verlassen hat, macht das Wort so schmerzvoll, vor allem klingt es wie Vorwurf und Zweifel hindurch: warum hast du mich verlassen? Und es ist doch sein Gott, nur der Wille hält noch fest, wo das Gefühl versagt.

Zwei Aenderungen hat der Vf. des PE. vorgenommen. Erstens wird an Stelle von ὁ θεός μου ἡ δύναμις μου eingesetzt, und sodann wird das εἰς τί (ἱνατί) gestrichen und dadurch der Satz aus seiner interrogativen Form in eine affirmative gebracht.

Indem er die erste Aenderung vornimmt, entfernt sich der Vf. nicht nur von der synoptischen Interpretation, sondern auch von der Auffassung der LXX, die das Eli mit ὁ θεός sicher richtig übersetzt hat. Indess man kann geltend machen, dass der Vf. auf den hebräischen Grundtext und auf die Grundbedeutung von אֵל „stark“ zurückgegangen sei. Man hat darauf hingewiesen (vgl. die Ausführungen bei Harnack S. 58, bezw. 65), dass die Verwechslung der beiden Bedeutungen des Wortes auch in der LXX an einzelnen Stellen zu constatieren ist und dass die Uebersetzung des Aquila Ps. 22, 2 mit ἰσχυρέ μου etc. wiedergiebt, wofür Euseb. (dem. evang. X, 8, 30) als das Genauere ἰσχύς μου, ἰσχύς μου bezeichnet. Justin übersetzt Dial. c. 125 Israel mit ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν· τὸ γὰρ ἴσρα ἄνθρωπος νικῶν ἐστι, τὸ δὲ ἤλ δύναμις. Noch weiter führt eine Bemerkung Nestle's (bei Harnack S. 59) unter Beziehung auf eine Stelle Theodorets: „der Vf. hat ἧλι, nicht ἠλι gelesen und als חֵילִי statt אֵלִי gedeutet“. חֵיל aber heisst unbedingt die Kraft. Er hat also „das δύναμις ganz unbefangen setzen können“, sagt man.

Indem er das „warum“ streicht, hat er zweitens nicht nur ein Wort des Psalmisten anders übersetzt, sondern am Grundtext corrigiert, Unbefangenheit ist hier ausgeschlossen.[1]) Die zweite Aenderung ist klarer und fällt schwerer ins Gewicht. Er wird dann auch bei der ersten Aenderung das ἠλεί mindestens „absichtlich misverstanden“ haben. Welche Absicht leitet ihn, welchen Sinn verbindet er mit den Worten?

Es ist das Nächstliegende zu antworten: Der erschütternde Ruf der Gottverlassenheit hatte keinen Platz in einem Ev., das zum

[1]) Dem widerspricht allerdings Nestle's Notiz bei Harn. 2. A. S. 66: lema sei im Syr. nonne, der Satz also doch als Frage, wie u. v. 35 *ἐκήρυξας τοῖς κοιμ*, aber nicht als Zweifelsfrage, sondern mit erwarteter Antwort Nein zu fassen. Aber neben allem andern auch zugegeben, dass „ein syr. Ohr“ den Herrenruf wirklich so verstehen konnte, 1. kein griechisches Ohr könnte v. 35 als Frage erkennen, wenn nicht die Antwort ausdrücklich folgte, 2. die Frage nach dem Entweichen der Kraft wird durch die Versetzung des Wortes in den Todesmoment rätselhaft, vollends widersinnig aber, wenn eine Verneinung erwartet wurde, da ja der Eintritt des Todes sichtlich durch das Entweichen der Kraft, die das Leben hält, erklärt werden soll (s. u.). — Vgl. übrigens jetzt die Ausführungen Zahns über die ganze Stelle S. 175 ff. (S.-A. S. 32 f.)

wenigsten darauf ausging Christus darzustellen, als ob er keinen Schmerz litt. Wie die ganze „Passion“, so kann dieser Höhepunkt der Passion, diese tiefste Erfüllung des psalmistischen Passionsprogramms keine Stelle finden. Damit aber hat man nur erklärt, dass der Autor ihn nicht dahin setzen konnte, wo ihn die Synoptiker haben. Er hätte ihn ja aber am einfachsten weglassen können. Er thut es nicht, sondern gebraucht ihn, indem er ihn versetzt und umformt.

Das ist ganz übersehen, aber davon ist auszugehen.[1]) Das Wort rückt genau in die Stelle ein, in der bei Lc. 23,46 das: πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου aus Ps. 31,6 steht. Die Parallele zu Lc. ist schlagend: das Wort wird eingeleitet durch καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, hier καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων, und es wird gefolgt durch τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν hier καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. Es ist der laute Todesschrei, mit dem Jesus sein πνεῦμα aufgiebt, ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα (Mtth. v. 50), παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Joh. v. 30). Ein Psalmwort tritt an die Stelle eines andern, so wie act. 7,60 das eine Herrenwort an die Stelle des anderen beim Tode des Stephanus tritt: ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη. Aber es muss sich zu diesem Zwecke eine Umformung gefallen lassen, denn es erfüllt jetzt eine andere Aufgabe, es ist nicht mehr die Frage des ringenden Herzens, das für das Rätsel der Stunde eine Lösung droben sucht — die Stunden am Kreuze sind zu Ende, es gilt vielmehr den Moment des Endes zu fixieren. Die Frageform, die dem Wort den besonderen Leidenszug aufprägte, ist fallen gelassen — mit der affirmativen Form ist nur die klare Constatierung eines Thatbestandes geblieben. Auch das „mein Gott“ konnte nicht bleiben. Denn nicht das sollte constatiert werden, dass Jesus abschied, indem Gott seine Hand von ihm abzog, so dass er in der Gottverlassenheit gestorben wäre, im Gegenteil, während er spricht, wird er Gott nur noch näher geführt, „aufgehoben“, sondern dass er zu existieren aufhören musste, sobald seine Kraft, die Kraft entwichen, die in ihm war und ihn getragen. Sie tritt auf eine Linie mit dem πνεῦμα in den kanonischen Ev., das er aufgiebt, übergiebt, dem Vater übergiebt. Der Unterschied ist nur der, dass das πνεῦμα hier näher bestimmt ist als die Kraft, dass es gleichsam persönlich erscheint, indem es angeredet wird, wie in dem originalen Psalmwort Gott selbst, dass die Aktivität von dem sterbenden Jesus in die entweichende Kraft verlegt wird: er übergiebt nicht, sondern er wird verlassen. Damit hängt zusammen, dass wenigstens in diesem einen Moment, da er ruft, seine Kraft und er selbst gesondert vorgestellt wird: jene ist nicht mehr, dieser doch noch

[1]) So auch Zahn jetzt, mit dem ich an einigen Stellen wörtlich zusammentreffe.

da, freilich nur um eben unter diesen Worten zu scheiden. Aber man könnte die weitere Vorstellung anknüpfen, als ob dies Scheiden des seiner Kraft beraubten Jesu nun doch ein um so schmerzvolleres gewesen sei. Dem tritt das ἀνελήφθη entgegen: er stirbt nicht eigentlich, er wird aufgehoben. Lassen wir die nähere Bestimmung noch bei Seite, so viel ist sicher, dass die Aussage nicht auf die bereits entwichene Kraft, sondern die jener Kraft nachrufende (εἰπών), am Kreuz zurückbleibende Person geht, dass zweitens vermieden werden soll von einem Sterben dieser Person zu reden, und dass drittens eine freundliche Vorstellung obwaltet, die nach oben weist.

Zweifellos ist, dass unser Autor in dem ganzen Absatz, der über Jesus am Kreuz handelt, die Meinung geflissentlich fern zu halten sucht, als ob Christus leide. Nun hören wir von einer „Kraft“, die in ihm war und nach deren Entweichen auch seine Existenz verlöscht, wie ein Licht, dem man die Nahrung entzogen. Diese Kraft kann nicht nur als moralische Potenz, als Willenskraft vorgestellt sein, sondern sie enthält zugleich ein physisches Moment, sie war seine Lebenskraft, die Kraft, die auch seine Leiblichkeit, also seine ganze Existenz trug. Sie erscheint als die höhere psycho-physische Ausrüstung, die ihn in den Stand setzte, sich so zu verhalten, wie er es that, ὡς μηδὲν πόνον ἔχων, wie ein Schmerzloser. Es ist meines Erachtens zweifellos, dass sie nicht nur als die moralische Potenz vorgestellt ist, die ihn qualificierte, die Rolle des scheinbar schmerzlosen durchzuführen, sondern als die, die ihn wirklich impassibilis machte, Leiden und Tod abhielt. Das indifferente ὡς in v. 6 war im Sinne des Vf. eher mit „da“ denn mit „als ob“ zu übersetzen.

Der Doketismus des Vf. scheint mir ernsthaft nicht wohl bestritten werden zu können. Man kann ihn noch näher bestimmen und abgrenzen. Vermöge der Kraft, die in ihm ist, leidet Christus nicht, als er von ihr verlassen wird, leidet er nun nicht etwa (so wohl Kerinth), sondern sein irdisches Dasein hört auf. Es lässt sich auch nicht sagen, er litt einerseits nicht als ἄνω Χριστός, andererseits doch als Christus animalis (vgl. die Valentinianer Iren. I, 7, 2, Harvey I., p. 61). Vielmehr war n i c h t s an ihm, was auf Leiden schliessen liess, er war ὡς μηδὲν πόνον ἔχων, auch sein äusserer sichtbarer Mensch blieb ruhig. Andererseits weist nichts auf den extremen Doketismus eines Saturnin und Basilides (nach der Darstellung des Irenäus), wonach der Körper ein völliger Schein ist, und das Folgende schliesst solche Auffassung auf.

Es ist ein gemässigter Doketismus: Die menschliche Natur ist nur insofern ein Schein, als sie einerseits durch die göttliche Kraft leidenslos, also übermenschlich wird und andererseits ohne jene nicht Leben hat, allerdings also eine Menschennatur höherer

Gattung, vergottet gleichsam. Dieser Doketismus kann im Sinne eines mystischen Realismus verstanden werden, der sich anlehnend an die biblische Erzählung von der Geburt aus der Jungfrau und göttlichem πνεῦμα oder der δύναμις τοῦ ὑψίστου (Lc. 1, 35, die Kraft des Höchsten wird dich überschatten) die Kirche, vor allem des griechischen Ostens, erobert, bis er im Monophysitismus seine volle Ausbildung fand. Aber schon Irenäus, der den gnostischen Doketismus bekämpfte, wurzelte in einer Anschauung, die selbst doketische Elemente in sich trug und in einen kirchlichen Doketismus münden musste. — Die Stelle redet nun nicht von einer Zweiteilung in göttliche Potenz und menschliche Natur. Es liegt vielmehr klar eine Dreiteilung vor. Der Tod ist die Scheidung der verschiedenen Elemente. Er tritt ein, indem die Kraft entweicht. Deutlich von ihr unterschieden ist das, was ihr nach ἀνεβόησε und εἰπὼν ἀνελήφθη. Es ist ein Fehler Robinsons p. 20 f.[1]), wenn er sein taken up auf den ἄνω Χριστός bezieht, den er doch in der δύναμις wiederfindet und schliesslich das Ganze mit Kerinth zusammenwirft. Der Ausdruck ἀνελήφθη ist bekanntlich der neutest. Ausdruck (act. 1, 2. 11. Mc. 16, 19) für die Himmelfahrt, ebenso in LXX und später vollends term. techn. dafür geworden, meist mit dem Zusatz εἰς τοὺς οὐρανούς (vgl. das Wort im Lex. v. Sophokles). Obgleich dieser hier fehlt, so würde man zweifellos einfach an die Himmelfahrt vom Kreuze her denken — wenn die Erzählung hier aufhörte und nun nicht weiter erzählt würde, dass der Körper ruhig am Kreuze blieb, wovon er dann abgenommen wurde, um beerdigt zu werden, und wenn nicht dann vollends von einem descensus ad inferos und einer Auferstehung ausführlich die Rede wäre.[2]) Was wird also „in die Höhe genommen", „aufgehoben"? oder wie Harnack mit einer der Unklarheit der Vorlage vortrefflich nachgebildeten Uebersetzung sagt „aufgenommen", (d. i. sursum tollere und recipere)? An eine Hinaufnahme zu Gott ἀνά, irgendwie analog oder verwandt mit der Vorstellung der Himmelfahrt, sodass der Leib und die Sinnenwelt κάτω zurückbleibt, wird man doch veranlasst zu denken.

Man muss sich an die der ganzen Antike gemeinsamen Vorstellungen vom Vorgange bei jedem Sterben erinnern. Auch hier erfolgt eine Trennung, nämlich von Seele und Leib, und während der letzere in das Grab gelegt wird, geht die erstere zu den Schatten, d. h. sie verliert mit dem Leibe das eigentliche Organ

[1]) Dem sich jetzt Zahn S. 177 ff. anschliesst. Er findet die Analogie mit valentinianischen Speculationen zweifellos und weist auf ihre Auslegung des Rufes Jesu bei Iren. II, 8, 2, welchen Ruf sie freilich gerade „unverändert reproducierten", dazu Ir. I, 4, 1. 5. Was daran richtig ist, glaube ich unten anerkannt zu haben: wer wollte, konnte auch das heraus- od. hineinlesen.

[2]) Himmelfahrt vom Kreuz und Auferstehung gehen nicht zusammen, wie Iren. V, 31, 1 ausführt gegen solche, die meinen, sie würden nach dem Tode gleich zum Himmel fahren: wäre das so, ipse utique dominus non in tertia die fecisset resurrectionem; sed super crucem exspirans confestim utique abiisset sursum, relinquens corpus terrae. Er trifft damit die hier vertretene Ansicht.

ihres Lebens. Und die Gerechten sind gesondert von den Ungerechten. Wo aber der Ort der Gerechten zu suchen sei, ob auch im Hades (Lc. 16) oder auf der Erde (B. Henoch) oder im Himmel oder überhaupt ausser der Welt, darüber schwankten die Vorstellungen im 1. Jahrh. nach Christo bei Juden und Christen völlig. Es war aus dem Herzen der alten Christen gesprochen, wenn Petrus in der Petr.-Ap. v. 12 den Herrn fragt: καὶ ποῦ εἰσι πάντες οἱ δίκαιοι und der Herr ihm einen Raum ἔκτος τούτου τοῦ κόσμου zeigt. Ja man kannte wohl „ein doppeltes Paradies, eins im Himmel und eins in einer vom Himmel noch unterschiedenen Region im Hades" (Lipsius, Pil. Act. 2. Ausg. Zusatz zu S. 42, 18) act. Andr. et Mtth. c. 17: ἀπήγαγον ἡμᾶς ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ ἐν τῷ οὐρανῷ und in diesem sahen sie den Abraham, d. h. seine Seele, während der Leib in Mamre ruhte (c. 15). Also auch, wenn ein gewöhnlicher Gerechter starb, so entschwebte seine Seele „in Abrahams Schoos". In der Stelle Lc. 23, 43 liegt die kanonische Anwendung dieser Vorstellung auf den Herrn selbst im Worte zum Schächer: Heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein. Auch beim Scheiden Christi scheidet sich Seele und Leib und die erstere ἀνελήφθη an einen Ort, der doch mindestens (Tert. adv. Marc. IV, 39) etsi non coelestis, tamen sublimior inferis war, während der letztere „in die Grube fuhr". Es liegt aber in der Natur der Sache, dass man Christus nicht nur als Schatten zu den Schatten, als Entschlafenen zu den Schlafenden gehend denken konnte. Unwillkürlich legte man ihm, dem Fürsten des Lebens, auch für diese Zwischenzeit der 3 Tage bis zur Auferstehung eine vollere Existenz, ein wirkliches Wesen bei, das nur den Schranken des Raumes und der Zeit nicht unterliegt, kurz man trifft auf Vorstellungen, wie sie hier anklingen. Wenn Christus ἀνελήφθη, so wurde das doch als kein stricter Gegensatz dazu empfunden, dass er danach zu den Entschlafenen ging, mochte man sich die nun über oder unter der Erde denken oder zum Teil hier und zum Teil da. Zum Beweise, wie man es sogar fertig brachte eben, um Lc. 23 gerecht zu werden, den toten Christus zugleich oben und unten vorzustellen, verweise ich auf die 1. Osterrede Gregors v. Nyssa (Migne XLVI, 614 ff.): Den Lernbegierigen will er erklären, wie der Herr zur gleichen Zeit sich Dreien hingiebt, dem Herzen der Erde, dem Paradiese mit dem Schächer und den Händen des Vaters. Es geschah so, dass die göttliche „Kraft" oder Natur oder die Gottheit selbt nach der Trennung von Leib und Seele im Tode bei den menschlichen Stücken, mit denen sie sich verbunden, innewohnend blieb, dem ersten bei der Höllenfahrt, der zweiten bei der Paradiesesfahrt. Da aber das Paradies das himmlische Jerusalem ist, dessen Mauern in Gottes Händen gezeichnet sind nach Jes. 49, 16, so weilte der zugleich in den Händen des Vaters, der in dem Paradiese weilte.

Was aber an Incongruenz und Unklarheit der Vorstellungen übrig bleibt, mag man ruhig auf Rechnung des Charakters dieser ihrer Natur nach vagen Vorstellungen (man bedenke, dass gerade der doketische Marcion den descensus ad inf. hat) und auf Rechnung des naiven Ungeschicks unseres Autors setzen. Vielleicht auch hat man es nur noch mit Trümmern einer weiteren deutlicheren Ausführung zu thun, von der absichtlich bedeutende Abstriche gemacht sind, vielleicht umgekehrt mit künstlich aufgesetzten Pinselstrichen.

Jedenfalls genügen die wenigen Worte nicht, bestimmt eine gnostische Richtung zu fixieren, wozu man zunächst versucht ist, vor allem, da das ἀνελήφθη an den ἄνω Χριστός erinnert und nach dem κατέλειψας als etwas erscheint, was der δύναμις nun nachgezogen wird. Man kann nur sagen, dass gnostisch denkende Leser vieles in diese Worte hineinlesen mochten. Auch von dieser Stelle gilt es, dass dem, der mit solchen Anschauungen herantrat, eine ganze Gedankenreihe lebendig werden musste.[1]) Ich weise nur auf dreierlei hin.

1. Die Betonung der „Kraft" erinnert uns an die „grosse Kraft" Simons, vgl. act. 8, 10, und die Simonianer. Mehr noch werden wir durch die Interpretation des ἠλι auf die Elkesaiten geführt, deren Name am wahrscheinlichsten ja als „verborgene Kraft" חֵיל כְּסַי δύναμις κεκαλυμμένη u. das ist der heil. Geist = δύναμις ἄσαρκος in d. pseudocl. Hom. XIII, 16, gedeutet wird. Ihre Auffassung vom Kreuzleiden Christi ist m. W. unbekannt. Aber es darf wenigstens erwähnt werden, dass bei ihnen Waschungen in besonderem Ansehen standen und wir oben v. 1 u. 2 den Waschungen in der That eine höhere Bedeutung der Reinigung zugeschrieben fanden. Endlich werden wir damit ja auch in die Nähe der pseudoclem. Litteratur versetzt, in der Petrus als Vertreter einer Mischung von Gnostischem und Antignostischem erscheint und als deren Grundlage die praedicatio Petri gilt, die Nachbarin des PE. in der üblichen Zusammenstellung (Euseb. III, 3). Vgl. auch die Notiz des Theodoret, dass die Nazareer das PE. benutzt hätten. (haer. fab. II, 2.)

2. Sicher wissen wir aus der bekannten Stelle Euseb. VI, 12, dass die „Doketen" das PE. benutzten. Aber diese „Doketen" sind leider so wenig wie der dort genannte Marcianus (der mit Marcion schwerlich etwas zu thun hat) eine klare Grösse. Hippolyt schildert ref. VIII, 8 ff. „Doketen" und zwar in einer Umgebung, die für eine syrische Sekte gut passt, nämlich vor Monoïmus dem Araber Tatian, den Quartodecimanern, den Montanisten und den Enkratiten. In der That sind gewisse Berührungen der ihnen von Hipp. vindicierten Anschauungen mit denen, die in unserem Fragment auftreten, unleugbar. Ihre Gottheit ist durchaus als Potenz, als δύναμις vorgestellt in pan-

[1]) Bestätigt wird die vorgetragene Auffassung durchaus durch Origenes, der l. c. p. 73 vom Tode Jesu 2 mal sagt receptus est = ἀνελήφθη: statim, ut clamavit ad patrem, rec. est und post tres horas receptus est, qui forte biduum victurus erat in cruce, synonym mit dem exspiravit gleich darauf.

theistischer Weise als Allsamen. Der σωτήρ aber, μονογενής παῖς, ist ἰσοδύναμος κατὰ πάντα dem Allsamen, nur γεννητός. Die Engelbotschaft an Maria, ὡς γέγραπται, also „die Kraft des Höchsten wird Dich überschatten etc.“ kündet, dass er τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον ἐπενδύσηται. Bei der Geburt schon verbindet sich der ἄνωθεν ἐλθὼν mit ihm, und nun geschieht alles, ὡς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γέγραπται, bei der Taufe aber, d. h. bei der Waschung im Jordan, nimmt er als ein Abbild und Siegel des Jungfrauenleibes eine höhere Leiblichkeit an, damit wenn der Archon sein eigenes πλάσμα zum Kreuzestode verurteile, ψυχὴ ἐκείνη μὴ εὑρεθῇ γυμνή, nicht nackt bleibe, (wie die Seele im Hades nach 2. Cor. 5, 3, die ganze Stelle klingt hier an wie Col. 2, 11 ff.) sondern anstelle des sarkischen jenen pneumatischen Leib anziehen könne. Denn so sagt der Soter Joh. 3, 5 f.: wer nicht aus Wasser und Geist geboren ist, οὐκ εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, das heisst in diesem Falle vielleicht, οὐκ ἀναληφθήσεται εἰς τοὺς οὐρανούς. Jedenfalls finden wir gerade bei diesen specifischen „Doketen“ einen gemässigten Doketismus, der dem unseren sehr ähnlich ist: einen realen Menschenleib, aber vom Soter bewohnt (φυχὴ ἐκείνη τραφεῖσα ἐν τῷ σώματι) und unter oder hinter diesem gleichsam einen zweiten pneumatischen Leib, in den sich der von der Erde scheidende hüllt, so dass der Ausdruck ἀνελήφθη seine gewisse Berechtigung hätte. Dabei scheint es, als ob er den sarkischen Leib bereits verlassen nach der Verurteilung zum Kreuze, also vor dem Leiden, aber es fragt sich, wie weit die Zusammenziehung zweier hier citierter Colosserstellen 2, 11. 14 f. (Vermischung von ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος v. 11 u. ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς v. 15) die Unklarheit verschuldet und ob nicht gerade die Anwendung der Colosserstelle beweist, dass der Soter hier in demselben Sinne das σῶμα an das Holz annagelt, wie dort Jesus die Schuldverschreibung, und ebenso hier δι' αὐτοῦ (sc. ξύλου) triumphiert über die Mächte und Gewalten, wie dort Jesus, nämlich indem er selbst hinaufsteigt, natürlich dann sich verhaltend ὡς μηδὲν πόνον ἔχων.

Die ganze Stelle wird zusammen mit Euseb. VI, 12 einer genauen Untersuchung zu unterziehen sein unter Hinzunahme der Resultate Stähelins, der doch gerade diesem Bericht und namentlich seiner Christologie einen eigentümlichen Wert nicht abspricht (Gnost. Quellen Hippolyts S. 37. 95 Texte u. Unt. VI, 3). Soviel scheint mir doch sicher, dass Leute dieser „doketischen“ Richtung, wenn es solche gab, ihre Anschauungen aus unserem Ev. wohl heraushören, vielleicht begründen konnten.

3. Die „Doketen“ des Hipp. befanden sich auf halbem Wege zum kirchlichen Glauben (vgl. auch Lipsius, Gnosticismus S. 148. 56). Auch die kirchliche Theologie hatte das Problem zu lösen, wie das Göttliche in Christus sich mit Jesus, der doch nach Leib und Seele Mensch sein sollte, vereinigen konnte. Sie löste es schliesslich im

Sinne eines mystischen Realismus, der den Doketismus latent in sich schloss. Und der Ausdruck δύναμις zur Bezeichnung des Göttlichen in Christo kehrt in allen Variationen wieder, von da, wo er nur eine kräftige Wirkungsweise Gottes, bis da, wo er als reine Hypostase den Gottlogos bedeutet. Und speculierte man über den Vorgang beim Tode Christi, so war doch klar, dass auch bei ihm der Leib und die Seele bis zur Auferstehung wenigstens verschiedene Wege nahmen. Zum Beweise, wie sehr auf kirchlich-orthodoxem Boden Gedanken wiederkehren, die sich mit unserer Stelle eng berührten, kann uns die oben citierte Stelle Gregors v. Nyssa dienen, dieses Grossmeisters der orientalischen Orthodoxie, dem Apollinarios direct vorwarf, dass sein Monophysitismus zum Doketismus führe. Freilich war nach seiner Anschauung die „Kraft“ weder von Seele noch Leib Christi gewichen, aber während er dadurch das Motiv für den Eintritt des Todes verliert, fehlt auch in unserem Ev. nicht der Gedanke, dass das von der Kraft Verlassene nach oben gehört, nach Seele und Leib ἄνω die Heimat hat, wie wir noch genauer sehen werden. So gleichen sich die Anschauungen doch weithin aus.

9. Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung über v. 10—19 zusammen, so sind folgende Punkte aufzustellen.

a. Auch die Einzelbetrachtung beweist, dass der Vf. sich besonders stark an Johannes anlehnt. Wie der ganze Auftritt und gewisse Grundanschauungen mit ihm gemeinsam sind, so erweist sich eine Stelle wie v. 17 als ein undeutlich gebliebenes Excerpt aus Joh. 19, das sein Licht erst von der Vorlage empfängt.

b. Wenn daneben auch aus der synoptischen Tradition, besonders aus Lucas Züge aufgenommen resp. umgearbeitet sind, so lässt sich Auswahl wie Umarbeitung durchweg aus erkennbaren Tendenzen ableiten.

c. Auf Tendenzarbeit führen auch die eigenen Zusätze, die der kanonischen Parallele entbehren. Sie sind zum Teil Weiterbildungen unter dem Einfluss des Weissagungsbeweises, die sich auch anderwärts constatieren lassen.

d. Zu der schon vorher so wirksamen nationalen, d. h. antijüdischen und römischen Tendenz, die auch hier in den Versen 11. 13—14 besonders hervortritt und auf die Umgestaltung des ganzen Bildes auch in diesem Abschnitt entscheidend einwirkt, fügen sich jetzt bestimmt 2) eine dogmatische von gemässigt doketisch-gnostischer Färbung v. 10 (13) u. 19 und 3) eine chronologische, die auch schon v. 5 auftauchte, in v. 15 u. 18. In v. 13 kündigt sich ausserdem vielleicht eine 4) direct apologetische an.

V. Kreuzabnahme und Grablegung. v. 20—24.

[20] καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο, [21] καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειτῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη καὶ φόβος μέγας ἐγένετο· [22] τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη [23] ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν, ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν. [24] λαβὼν δὲ τὸν κύριον ἔλουσε καὶ εἴλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ.

	Mtth. 27	Mc. 15	Lc. 23	Joh. 19
20. a. Zerreissen des Tempelvorhanges in zwei Stücke	51	38	45 b	—
21. b. Kreuzabnahme	—	—	—	(38)
1. die Handlung selbst	—	—	—	—
α. Herausziehen der Nägel aus den Händen	—	—	—	(20, 20. 25. 27)
β. Der Leichnam wird auf die Erde gelegt	—	—	—	—
2. Begleit- u. Folgeerscheinungen				
α. Erdbeben u. (infolgedessen)	51	—	—	—
β. grosser Schrecken	54	—	(48)	—
22-23a. c. Ende der Finsternis				
α. Wiedererscheinen d. Sonne	—	—	—	—
β. man erkennt die 9. Stunde	45. 46 a	33. 34 a	44. 45 a	—
γ. Freude der Juden darüber	—	—	—	—
23b. d. Uebergabe des Leichnams an Joseph				
α. Zweck: zur Bestattung . .	58	45	52	38
β. Grund: da er Zuschauer der Werke Jesu war	57	42	51	38 (11, 45)
24. e. Bestattung				
α. Waschen	—	—	—	(39)
β. Einschlagen in Leinwand .	59	46	53	40
γ. Beisetzung in einem eigenen Grab	60	—	—	41 f.
δ. mit Namen Josephsgarten	—	—	—	41 f.

1. Johannes, dessen Aufriss unser Vf. im Vorhergehenden folgte, beschliesst seine Leidensgeschichte c. 19 mit den öfter erwähnten beiden Erzählungen, die beide an einer vor Pilatus gebrachten Bitte ihre Anknüpfung finden: v. 31—37 angeknüpft an die Bitte der Juden, die Gekreuzigten rechtzeitig vor dem grossen Sabbat vom Kreuz zu nehmen, die Geschichte vom Schenkelzerbrechen und der Constatierung des Todes Jesu; v. 38—42 angeknüpft an die Bitte des Joseph, den Leib bestatten zu dürfen, die unter Beihülfe des Nicodemus vollzogene Bestattung in einem nahegelegenen κῆπος.

Von beiden Erzählungen war schon einiges verwertet. Indem die Bitte des Joseph um den Leib des Herrn vorweggenommen v. 3 und die Antwort des Herodes v. 5 dem jüdisch-gesetzlichen Motiv

in der Bitte der Juden bei Johannes entlehnt war, hob der Vf. die Anfänge beider Erzählungen sie mit einander verbindend heraus. Auch die Fortsetzung der ersten Erzählung, die durch den Fortfall des Motivs in die Luft gestellt war, hatte in anderem Zusammenhang bereits ihre Stelle gefunden, indem dem Schenkelzerbrechen das Strafmotiv für den bei Lucas vorgefundenen reumütigen Schächer entnommen war. Die mannichfachen Hinweise auf Schrifterfüllungen mochten das zusammenfassende Urteil v. 17 mitveranlasst haben. Die Constatierung des Todes Christi selbst durch den Lanzenstich und das Herausfliessen von Blut und Wasser, dieser Realismus hatte in einem Ev. keinen Platz, das sicherlich darauf ausging, die Vorstellung eines gewöhnlichen Todes zu vermeiden. Der Zug widerstrebt ebenso der vorhergegangenen Auffassung vom Aufgehobenwerden Christi wie der folgenden von seinem göttlichen Leibe. Obendrein war die ganze Erzählung durch das Wegschneiden des einleitenden Motivs in Trümmer zerfallen.

Es blieb also eigentlich nur noch die zweite grössere Hälfte der zweiten Erzählung von der Bestattung Jesu. Ehe man ihn bestatten konnte, musste man ihn herabnehmen. Nur Johannes redet davon am Schluss von v. 38. Hier thut es Joseph mit den Seinen (Plur. ἦλθον καὶ ἦρον), aber auch den Juden kam es schon hierauf wesentlich an, das öffentliche σκάνδαλον durch die hängenden Leichen am Festtage zu vermeiden v. 31. Der Wunsch der Juden ἵνα ἀρθῶσιν wird dann durch die That des Joseph aufgenommen und erfüllt. Unser Autor bringt eine wirkliche Kreuzabnahme durch die Juden und eine Bestattung durch Joseph. Beide zeigen auch im Detail charakteristische Berührung mit Johannes.

Die Füllung zwischen diesen Geschichten oder der allgemeine Rahmen um dieselben ist der synoptischen Tradition entnommen: die Begleiterscheinungen, wunderbare Vorgänge und wie sie auf die Menschen wirken, aber wieder mit einer Zuspitzung, die unserem Evangelium eigen und die Fortführung einer oben aufgewiesenen, durchgeführten Tendenz ist.

2. Das Zerreissen des Vorhangs v. **20** hat u. a. Robinson zum vorhergehenden Absatz gezogen. In der That ist es ja als gleichzeitig mit dem Scheiden Jesu gedacht. Aus drei Gründen habe ich doch lieber den Satz in diesen Zusammenhang genommen. Einmal jene Gleichzeitigkeit ist durch das αὐτῆς τῆς ὥρας abgeschwächt. Zweitens behandelte unser Vf. diese ganze Reihe dieser hier aufgezählten Vorgänge als rasch aufeinanderfolgend. Erst nach der Kreuzabnahme ist es die 9. Stunde, in der nach der synoptischen Angabe Jesus verschied. Drittens bereitet sich von hier an ein neues Verhältnis zu den Synoptikern vor. Bis zum Tode Jesu war eine geordnete Verwertung des johanneischen Materials möglich. Von 19, 31 an ist der enge Zusammenhang des Folgenden durch Herausreissen gerade der fundamentierenden Gesteine zertrümmert.

wie schon erwähnt. Vom Ende des Cap. an klafft dann die grosse Lücke bis zum Auferstehungsmorgen. Der Vf. sah sich fortab wesentlich an die Synoptiker gewiesen.

Bei Mtth. (27, 51) soll durch das ἰδού offenbar auf die zeitliche Coincidenz des Todes Jesu und des Zerreissens des Vorhangs, der das Allerheiligste vom Heiligen trennte, hingewiesen werden, noch deutlicher bei Mc., wo die Sache zwischen dem Tode Jesu und der Empfindung des Centurio bei diesem Tode steht. περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν (Mtth. v. 46), τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ (Mc. v. 34) that Jesus den Schrei „ἠλεί", der hier den Todesmoment bezeichnet. Die bestimmte Stundenangabe will unser Vf. erst v. 22 nachbringen. Für diese Stelle bleibt nur der allgemeinere Ausdruck αὐτῆς τῆς ὥρας (Harnack S. 27 findet ihn genauer), der die Coincidenz ohne Fixierung der bestimmten Stunde anzeigt. Lc. (23, 45) bringt die Sache etwas früher zu Lebzeiten Jesu. Und auch das kann den Vf. zu dem allgemeineren Ausdruck αὐτῆς τῆς ὥρας mit bewogen haben. Sonst ist der Wortlaut der synoptische, namentlich bei Mc. und Mtth. sich findende. Nur steht statt des umständlicheren ἐσχίσθη ἄνωθεν ἕως κάτω (εἰς δύο): er wurde gespalten von oben bis unten (in zwei Stücke), der kürzere Ausdruck διεράγη (εἰς δύο) hindurchgerissen (in zwei Stücke) wie gewöhnlich vom Zerreissen eines Gewandes in LXX und in der Leidensgeschichte Mtth. 26, 65, Mc. 14, 63. Und zweitens ist zu ναοῦ der Zusatz τῆς Ἱερουσαλήμ gemacht. Er deutet an, dass der Vf. Jerusalem und den erzählten Vorgängen ferner steht, mindestens, dass er zu solchen spricht, die ferner stehen, (so schon zu v. 5. 15).

Das σημεῖον selbst bezeichnet ja, dass die Zeit des alten Heiligtums vorüber ist. Im Hebräerevang. stürzt die Oberschwelle des Tempelthores ein. Sinnvoller ist unsere Angabe, wonach durch das Eingehen des Hohenpriesters Christus in das himmlische Allerheiligste die Schranke der alttestamentlichen Ordnung für immer fällt, so dass nun alle, Juden und Heiden, freien Zugang haben in einem Geiste zum Vater (vgl. Röm. 5, 2. Eph. 2, 18. 3, 12). Die Aufnahme dieses Gedankens in unser Ev. stimmt durchaus zu dem universalistischen, antijudaistischen Charakter desselben. Wie der Hebräerbrief 10, 20 zeigt, war den alten Christen noch eine andere geistliche Deutung wertvoll: Christus hat uns einen neuen Zugang bereitet διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Auch der Vorhang seines Fleisches riss in jener Stunde, in welcher er, mit unserem Ev. zu sprechen, ἀνελήφθη. Möglicherweise war der Gedanke auch unserem Vf. wertvoll. Indess begegnen wir gleich im Folgenden einer hohen Schätzung dieser σάρξ, die mit jener als eines zerrissenen „Vorhangs" nicht recht harmoniert.

3. Nach dem εἰς δύο fährt Mtth. v. 57 fort καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη. Das steht wörtlich, nur mit dem Zusatz πᾶσα, in unserem Ev. v. **21**. Aber es erfährt eine eigentümliche andere Motivierung, indem die Kreuzabnahme dazwischen geschoben ist. Das Erdbeben steht

bei Mtth. im Mittelpunkt der anderen Vorgänge, die den Aufruhr veranschaulichen sollen — ja man kann fragen, ob nicht schon das Zerreissen des Vorhangs als Folge der Erderschütterung gedacht ist (vgl. den Vorgang im Hebr.-Ev.), jedenfalls gilt das von dem darauf berichteten Spalten der Felsen und Oeffnen der Gräber, aus denen entschlafene Heilige hervorgingen, um nach Jesu Auferstehung in Jerusalem vielen zu erscheinen. Das Ganze ist als Begleiterscheinung beim Tode Christi gedacht. Wie Luther sagt, „hier wendet's sich um und wird gar ein neues Wesen"; die Geschichte dreht sich in den Angeln, die Natur durchzuckt es und in der unsichtbaren Welt des Todes macht sich die Wucht des Ereignisses geltend. Auch von dem, der namentlich in dem letzten Punkt die ausmalende Gestaltung späterer sagenhafter Betrachtung sieht, wird die Grossartigkeit der Darstellung und der Gedanken empfunden werden. Was ist hier daraus geworden? Das Erdbeben ist nicht mehr Begleiterscheinung für den Tod Christi, sondern Folge davon, dass — der Leib des Herrn oder wie wörtlich dasteht, „der Herr", die Erde berührte. Um auf die Erde gelegt zu werden, musste er erst abgenommen sein. Das johanneische ἦρον wird durch den Satz τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου ersetzt. So wenig wie unser Ev., berichtet eines der kanonischen Ev. „innerhalb der Leidensgeschichte" bei der Kreuzigung die Art, wie Jesus befestigt wurde, ob gar nicht genagelt, sondern nur gebunden, ob nur an den Händen oder nur an den Füssen oder an beiden genagelt. Die Synoptiker berichten keine Kreuzabnahme, können also auch bei der Gelegenheit nicht davon reden. Johannes, der es allein thut, bringt in der Auferstehungsgeschichte 20, 24—29 nach, wie er sich die Befestigung dachte. Und zwar spielt in dieser Geschichte gerade diese Art der Befestigung eine grosse Rolle. Thomas will glauben, wenn er sieht ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων und seine Finger legt εἰς τὸν τόπον τῶν ἥλων (v. 25), und der erschienene Herr sagt dann zum Thomas: lege deinen Finger ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου (v. 27), und nachdem Thomas so „gesehen", glaubt er. Von den Malen an den Füssen ist nicht die Rede, nur von der πλευρα, in welcher die Wunde des Lanzenstiches war. Die Nägelmale an den Händen sind also bei Joh. geradezu die Erkennungszeichen. Diesen Zug allein nimmt unser Vf. auf, um das unbestimmte ἦρον zu illustrieren: sie zogen die Nägel aus den Händen des Herrn.

Nur Lc. hat eine verwandte Christophanie vor den Jüngern in Jerusalem, 24,36—43 und auch hier überwindet der Auferstandene den Unglauben an seine Identität mit der Aufforderung, seine Male zu sehen und ihn zu betasten: aber hier stehen neben den Malen an den Händen die an den Füssen: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός v. 39. Auch dass es Nägelmale waren, steht nicht da, aber es ist gewiss so zu verstehen.

Man fand die Erfüllung von ψ. 22,17 ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου darin: das ist die Anschauung, die bei Justin vorliegt, namentlich Dial. c. 97 (nicht 91 wie bei Holtzm.), wo die Annagelung von Händen und Füssen ausführlich behandelt ist, aber auch Apol. I, 50, wo die Erfüllung derselben Psalmstelle (für die Hände allein Jes. 65,2, ebenso Cyrill, cat. XIII, 27) erwähnt wird. So auch Tert adv. Marc. III, 10. Für den Brauch überhaupt vgl. die Stellen in den Comment. von Meyer, Weiss u. Holtzmann, für die Nagelung (nicht Anbindung) bei Christus die Stellen bei Harnack S. 27, die leicht zu vermehren wären. Zu Hippolyt notiere ich noch VIII, 10 (Doketen) ψυχὴ — τὸ σῶμα προσηλώσασα πρὸς τὸ ξύλον mit Verwendung von Col. 2, 15.

Indem sie — immer noch die Juden — die Nägel herauszogen, lösten sie den Gekreuzigten vom Holz, hoben ihn dann herunter „und legten ihn auf die Erde". Wozu, ist nicht besonders gesagt. Ehe sie ihn dem Joseph übergaben (v. 23), ging noch allerlei in der Natur vor, das seinen Reflex in den Menschenherzen fand. Dass der Vf. aber gerade dieses Moment des Hinlegens hervorhebt, findet seine Erklärung darin, dass er daran, abweichend von der synoptischen Tradition, die Erderschütterung anknüpft. Als sie ihn auf den Boden legten, erbebte nicht nur der Boden an dieser Stelle (γῆ in der engeren Bedeutung), sondern der ganze Erdboden (πᾶσα γῆ); gerade um die synoptische Anschauung wieder zu erreichen, musste das πᾶσα eingesetzt werden.

Der leblose Körper Jesu übt eine zauberhafte Wirkung auf die unbelebte Natur aus. Bei den Synoptikern begleiteten die Naturerscheinungen als Spiegelbilder die erschütternden geistigen Vorgänge, die Finsternis draussen die Verfinsterung im Gemüte des Herrn, die Leidensnacht versinnbildlichend, das Beben der Erde aber das Loslösen der Seele vom Leibe. Hier wird alles äusserlicher und mirakulöser. Die Verfinsterung hat hier die Beziehung auf das Leiden verloren und erscheint als pures äusserliches Wunder, bestimmt Schrecken und Täuschung zu verbreiten. Die Erde aber bebt erst, nachdem der tote Leib in äusserliche Berührung mit dem Staube gebracht ist. Dazu musste freilich der Körper erst vom Kreuz herunter sein und also der enge synoptische Zusammenhang durch die eingeflickte Scene zerrissen werden. Geschah die Aenderung zu Gunsten einer dogmatischen Doctrin? Oder ist es nur das gesteigerte Streben nach Veräusserlichung und massivem Zauber? [1])

Es ist beachtenswert, dass der Vf. immer von dem Leichnam noch den Ausdruck κύριος gebraucht. Es sind die Hände „des

---

[1]) Wenn v. Soden S. 87 diesen Zug an erster Stelle unter denjenigen dem PE. eigenen nennt, die sich „durch ihre schlichte Erhabenheit und tiefe Poesie" auszeichnen, so bekenne ich schlechterdings nicht mit zu können. M. Er. befinden wir uns bereits bei demselben Mirakelglauben, der dann jede gesunde und tiefere Anschauung überwuchert und die heiligen Leiber sogar herrlich duften lässt.

Herrn“ und „ihn“ legen sie nieder, am auffallendsten v. 24, wo statt des τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ bei Joh. v. 40, Mtth. v. 59, Lc. v. 53 (αὐτό) direct τὸν κύριον eingesetzt wird, obgleich es sich gerade um den Akt der Bestattung handelt.

Der diese Worte schrieb, ging von der Ansicht aus, dass die zurückgebliebene sinnliche Hülle dessen, der ihr entschwebt, ἀνελήφθη, der Herrlichkeit nicht ganz ledig geworden war. Von der Kraft, die ihn verlassen, war etwas doch in ihr zurückgeblieben. Versucht man die Einheit einer dogmatischen Anschauung festzuhalten, so kann man nur sagen, dass jene Verbindung göttlicher und menschlicher Natur so innig gedacht war, dass auch diese gleichsam vergottet war und solche Hoheit behielt, auch nachdem sich die Verbindung gelöst. Es bleibt immer noch der „Herr“.

Der gnostische Spiritualismus scheint hier in Materialismus umzuschlagen. In der That dürfte es erhebliche Schwierigkeit machen, die vorliegende Anschauung, wenn anders wir sie richtig bestimmt haben, als gnostisch zu belegen. Auch für die Doketen bei Hippolyt VIII, 10 ist doch die sinnliche Leiblichkeit, die der ἄνωθεν ἐλθὼν bei der Geburt durch die Jungfrau annahm, trotz ihrer Verwandtschaft mit der pneumatischen ein sarkisches πλάσμα des ἄρχων, von dem gilt: ὅτι τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν — und das wie ein Kleid niedergelegt wird. Aber wohl ist die Vorstellung vom Boden der mystisch-realistischen Erlösungslehre aus zu verstehen, wie sie seit Irenäus in die kirchliche Anschauung dringt und durch Methodius, Athanasius, die neualexandrinische Schule bis zur vollen Ausbildung und Herrschaft im consequenten Monophysitismus gelangte. Wenn schon Athanasius den Speichel Christi mit der Gottheit erfüllt sein liess, so lesen wir bei Gregor v. Nyssa (s. oben Seite 45) den Schluss, dass die Gottheit auch nach dem Tode, der Trennung der Seele vom Leibe, wie in der Seele, so im Leibe verweile, und in ihm das Verderben des Todes nicht zuliess, ja durch ihn den Tod vernichtete; so konnte der der φθορά entzogene Körper mit der dem πάθος entzogenen Seele sich in der Auferstehung wiedervereinen. Dass diese Anschauung im 6. Jahrhundert in den extremen Monophysiten, den Aphthartodoketen oder Phantasiasten, nur ihre consequenten Vertreter fand, ist ebenso bekannt, wie das andere, dass gerade in Aegypten ein Hauptsitz derselben war. Sicher ist, dass Stellen wie diese von monophysitischen Lesern, wie wir sie bei den koptischen Mönchen Oberägyptens (deren einem man dies Fragment mit ins Grab gab) zu denken haben, als Bestätigung ihrer Ansichten aufgefasst und benutzt werden konnten. Oder sollten sie dieselben erst hineingesetzt haben? und darauf das Unklare, der Mangel an einheitlicher dogmatischer Auffassung zurückzuführen sein?

Es ist gewiss bemerkenswert, dass die Matthäus-Erzählung vom Herausgehen der Entschlafenen aus den Gräbern im PE fehlt.

Aber die Thatsache verliert dadurch sehr an Bedeutung, dass das Erdbeben, das dort die Gräber öffnet (nach Holtzm. S. 295 steht es überhaupt „wegen v. 52“), hier in einen ganz anderen Zusammenhang gerückt und einem anderen Zwecke dienstbar gemacht ist. Gewiss haben wir dort schon einen Ansatz zum descensus ad inferos (Holtzm. l. c.). Aber unser Ev. hat unten v. 35 die ausgebildetere Vorstellung, wie sie I. Petr. vorliegt. Damit fiel „der Ansatz“ natürlich fort. Gewiss ist ursprünglicher die naivere Form die, nach welcher der Tod Christi unmittelbar seine Wirkung auf die Welt der Toten ausübt, mit der ihr anhaftenden grossen Schwierigkeit, die aus den Gräbern Gekommenen drei Tage in Verborgenheit halten zu müssen, da der einzigartigen Stellung der Auferstehung Christi doch nichts durfte abgebrochen werden. Den Ausgleich dieser Schwierigkeit bot die Reflexion über den descensus ad inferos, wie ihn auch unser Ev. schon voraussetzt.

Ich glaube also nicht, dass Harnack (S. 33) ein Recht hat zu sagen, „die Legende Mtth. 27, 52. 53 kennt unser Vf. nicht“, um daraus einen starken Beweis zu entnehmen, dass er von unserem Matthäus „vielleicht gar nicht abhängig“ sei.

Noch weniger Recht hat er fortzufahren: auch Mtth. 27, 54 fehlt. Dort wird berichtet, dass der bewachende Hauptmann und seine Leute beim Anblick des Erdbebens sich sehr gefürchtet hätten, ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γενόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα. Unser Ev. aber sagt: ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη καὶ φόβος μέγας ἐγένετο. Dass die römischen Soldaten eliminiert sind, hört doch nachgerade auf in Erstaunen zu setzen. Sie sind übrigens unten v. 25 samt ihrem Bekenntnis „Wahrlich Gottes Sohn“ angebracht an passender Stelle. Auch von der „grossen Furcht“ aus in unserem Ev. trifft Harnacks Blick nicht auf die „grosse Furcht“ in Mtth. 27, 54 im selben Zusammenhange, sondern findet eine Parallele dazu allenfalls in Lc. 23, 48. Aber diese Stelle ist vornehmlich mit v. 25 zu parallelisieren.

4. Nun verändert sich das Bild. Auf die Erderschütterung folgt v. **22** das Ende der Finsternis, die S o n n e l e u c h t e t w i e d e r: und wie jener Vorgang seinen Reflex fand in der Furcht, so dieser in der F r e u d e d e r J u d e n v. **23**a.

Die Synoptiker sprechen von der Finsternis und ihrer Dauer nur an einer kurz zusammenfassenden Stelle mit der Wendung: es wurde Finsternis von der 6. bis 9. Stunde. Wir sahen, dass entsprechend dem lucanischen Zusatz τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, und in Anlehnung an die auch von anderen verwendete Stelle Amos 8, 9 der Beginn der Finsternis v. 15 ausführlicher behandelt, sodann die völlige Herrschaft der Finsternis v. 18 ausgemalt war. V. 22 setzt diese Reihe, die schon in v. 5 ihre Vorbereitung fand, fort und schliesst sie, indem auch der Schluss der Finsternis eine besondere Behandlung und Hervorhebung findet.

In v. 15 u. 18 war der vorwaltende Gesichtspunkt, dass die Juden es für wirklichen Sonnenuntergang und wirkliche Nacht hielten. Dem entspricht der Schluss: die Sonne leuchtet mit einmal wieder, und man machte die überraschende Entdeckung, dass es erst 3 Uhr Nachmittags sei. Dass das εὑρέθη so und nicht gleich ἦν zu verstehen sei, beweisen die Verse 15. 18, vgl. auch Lc. 9, 36 εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος. Erst ängstigen sich die Juden in dem Wahne, dass die Nacht eingetreten, dann glauben sie es fest und handeln danach, endlich finden sie, dass sie sich getäuscht haben und es noch Tag ist. Das ἐχάρησαν δέ beweist es vollends: es entspricht dem ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων in v. 15, nicht dem φόβος μέγας unmittelbar vorher, der sich vielmehr in v. 25 fort- und in Zerknirschung umsetzt. Die Juden ängstigten sich in v. 15, weil das Gesetz verletzt wurde, „da er ja noch lebte", und die Nacht doch schon eingetreten war; sie waren nun angenehm enttäuscht und freuten sich, dass das Gesetz nicht verletzt war.

Es handelt sich in der ganzen dem Vf. eigentümlichen Reihe 5. 15. 18. 22. 23a um gewisse Zeitberechnungen. Aber es sind eigentlich zwei Gedankenreihen, die sich nur mit einander verschlingen. Nach der ersten 15. 18. 22 wird die kanon. Finsternis zur völligen Nacht ausgemalt; die Sonne ist scheinbar untergegangen, der Abend des Passahmahles hereingebrochen. Die Parallelen bei Iren. u. Tert. zeigten, dass Amos 8, 9 f. zu Grunde liegt und das Interesse obwaltete passio Christi und Passahfeier zusammenzubringen. Handelt es sich schon hierbei um (fälschliche) Reflexionen der Juden, bei denen die Beobachtung des jüd. Gesetzes eine Rolle spielt, so werden diese gesetzlichen Reflexionen nun dahin ausgedehnt, dass die Juden vor allem ein Interesse an der rechtzeitigen Bestattung des Herrn zeigen: das ist die Reihe 5. 15. (18) 23a. Herodes äussert seine Absicht, ihn zu bestatten; als die Sonne untergegangen, fürchteten die Juden, dass die Absicht nun misslungen sei, „da er noch lebte"; als sie wiedererscheint, freuen sie sich, dass es noch geht, und leiten es in die Wege. Der Vf. will offenbar keinen Zweifel daran aufkommen lassen, dass der Herr noch vor dem Sabbat unter die Erde kam. Das ist vorbereitet bereits durch die Bitte des Joseph um den Leichnam, wodurch die Erklärung des Herodes veranlasst und sachlich nachher der Bestattungsprozess ausserordentlich vereinfacht und verkürzt wird, so dass die Bestattung dicht an die 9. Stunde heranrückt.

Die Tendenz ist ersichtlich, aber nicht sofort durchsichtig. Ich glaube, dass die Frage, über die „viele Heilige gesonnen und geredet haben" und die noch für Augustin (de doctr. chr. III, 35. de symb. III, 6) „die berühmte Frage über die Auferstehung des Herrn" ist, dahintersteckt, nach den drei Tagen, die der Herr bei den Toten weilte. Durch das tertia die resurrexit im Symbol war vollends jedermann auf das Problem gestossen. Durch den

Herrenspruch Mtth. 12, 40: ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, war die Aufgabe noch specieller gestellt vom Freitag Abend bis Sonntag Morgen drei Tage und Nächte herauszurechnen. Die einfachste Lösung ist gewiss, den Kreuzigungstag, an dessen Ende Tod und Bestattung fiel, als den ersten, dann Sabbatnacht und -tag als zweiten Tag, endlich die Nacht der Auferstehung als 3. Tag zu rechnen. So rechnet Augustin selbst: nach dem Tropus der Synekdoche stehe der Teil fürs Ganze, gelte der letzte Teil des Leidenstages mit der Nacht vorher zusammen für einen ganzen Tag, und ebenso die Nacht des Herrentages für den ganzen. Das scheint auch die Meinung hier zu sein. Dann musste freilich unbedingt festgestellt werden, dass die Bestattung vor dem Sabbat geschehen war, sonst fiel der erste Tag weg, denn so lange der Herr über der Erde war, konnte man nach einfacher Anschauung ihn nicht ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς vorstellen. Von dem Moment, da sich die Gruft hinter dem Leibe schloss, bis dahin, wo er verklärt aus demselben resurrexit, war der Termin zu rechnen. Zu begründen war die Bestattung vor dem Sabbat durch Deut. 21, 22 f. (s. ob. non manebit corpus eius in ligno, sed sepultura sepelietis eum ipsa die; eine Stelle, die wie Tertull. adv. Jud. c. 10 zeigt, auch sonst in der Apologetik eine Rolle spielt S. 9 f.), mit der besonderen Wendung: „vor Sonnenuntergang“ wie hier v. 5. 15. So erklärt sich der Zusatz in den Apost. Constit. V, 14 (= Ps.-Ign. ad. Trall. 9) θάπτεται πρὸ ἡλίου δύσεως. Der Gedanke ist wohl schon für Joh., bei dem allein wir etwas von Eile hören (19, 42), von Wichtigkeit. Der scheinbare Sonnenuntergang am Mittag hatte bei dieser Berechnungsweise nur die Bedeutung, dass sich daran eindrücklich machen liess, wie viel den Juden daran gelegen war κατὰ νόμον zu handeln: der Vorgang ängstigt sie, „da er ja noch lebte“, sie freuen sich dann über die Entdeckung der 9. Stunde.

Augustin, de symb. III, 6, kennt aber noch eine andere Berechnung, die der Sonnenfinsternis eine ganz andere Bedeutung zuschreibt. Nach dem Herrenspruch Mtth. 12, 40 hielten „andere Heilige“ jene summarische Berechnung, bei der die ganze 1. Nacht jedenfalls fortblieb, für unerlaubt und wollten vom Freitag an wirkliche 3 Tage und Nächte herausrechnen, indem sie nämlich die Sonnenfinsternis als Nacht rechneten. Dabei verstiess man freilich gründlich gegen das ἐν καρδίᾳ τῆς γῆς, um auf der anderen Seite den Wortlaut zu retten. Nicht nur, dass man vom Moment des Todes und nicht der Bestattung aus rechnete (vgl. Aphraates, Bickell S. 109 f), man nahm auch noch die ganze Zeit hinzu, da der Herr noch am Kreuze hing, mit unserem Ev. zu sprechen, „da er ja noch lebte“, ja man wurde bei dieser spirituellen Deutung zu der kühnen Allegorese geführt, dass der Herr schon damals

gestorben sei, als er den Jüngern seinen Leib und sein Blut zu geniessen gab, denn man geniesst kein Opferlamm, es sei denn zuvor getötet. So ganz ausführlich Gregor v. Nyssa in der 1. Osterrede (Migne 46, 611 ff.). Nun hat man bequem rechnen: Die Nacht auf den Freitag und der Freitag, ‚der durch die zwischeneingeschobene Nacht am Mittag zerlegt wird und in eine Nacht und zwei Tage zerfällt', denn wenn Gott die Finsternis Nacht nannte, in den drei Stunden aber auf der ganzen Erde Finsternis eintrat, so ist dies die mitten im Tage neueingetretene Nacht, welche die durch Teilung entstandenen Tage begrenzt. So hat man Freitag Abend bereits 2 Nächte und 2 Tage, und dann noch die ganze Sabbatnacht und den Sabbattag: „am Abend des Sabbat" (Mtth. 28, 1) aber stand der Herr auf, am Anfang der Nacht, ὁ μέγας Ματθαῖος hat allein die Stunde der Auferstehung genau angegeben, indem er sagt, der Abend des Sabbat sei die Zeit der Auferstehung. Für das Ganze gilt: Gott kann nach Bedürfnis das Zeitmass neu gestalten und kürzer zusammenfassen. Genau die gleiche Berechnung, nur kürzer, hat Aphraates in der Abhandlung über d. Pascha (Bickell S. 109 f): Die Nacht vom Abendmahl bis zum Freitag Morgen 1. Nacht; die Zeit am Freitag, „während der man ihn richtete", bis z. 6. Stunde 1. Tag; die 3-stünd. Finsternis bis zur 9. Stunde 2. Nacht und die 3 Tagesstunden, die noch vom Freitag übrig blieben, 2. Tag. Dann noch der ganze Sabbat Nacht und Tag: „mithin war unser Herr drei volle Tage und Nächte unter den Toten; in der Nacht des Sonntags aber stand er von den Toten auf".

Einen nahen Verwandten dieser Berechnung bietet die syrische Didaskalia V, 14. dar (Bunsen, anal. anten S. 313; Resch, Agraph. S. 407; Harnack S. 45): sie beginnt nicht mit dem Abendmahl, aber auch nicht mit der 1. Nacht, sondern mit dem 1. Tag, den 6 Stunden, wo der Herr am Freitag litt, diese αἷς ἐσταυρώθη ὁ κύριος ἡμῶν, ἡμέρα ἐλογίσθησαν, wurden als Tag gerechnet. ἔπειτα ἐγένετο τρεῖς ὥρας σκότος καὶ ἐλογίσθη νύξ καὶ πάλιν ἀπὸ ἐνάτης ὥρας πρὸς δείλην τρεῖς ὥρας ἡμέρα καὶ ἔπειτα πάλιν νύξ τοῦ σαββάτου τοῦ πάθους. Dann ganz wie bei Gregor v. N. Hinweis auf das ὀψὲ τῶν σαββάτων bei Mtth., aber mit anderer Anwendung: καὶ πάλιν ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου καὶ ἔπειτα τρεῖς ὧραι τῆς νυκτὸς μετὰ τὸν σάββατον, αἷς ἐκάθευδεν ὁ κύριος. Dann Hinweis auf Mtth. 12, 40, aber auch auf Ps. 88, 46 ἰδοὺ ἐσμίκρυνας τὰς ἡμέρας, die Stelle, die bei Gregor v. N. anklingt. Sicher liegen hier bedeutsame Verwandtschaften vor, aber die Didaskalia hat den Herrn doch in der Nacht des Herrentages auferstehen lassen, damit ist allerdings zugleich ein anderer Anfang gegeben, der auch durch die eigentümliche Vorverlegung von Passahmahl und Gefangennahme auf Dienstag geboten war. Man begreift dann freilich nicht, wieso man den Herrn während seiner Verurteilung und Kreuzigung bereits zu den Toten fahren lassen kann. Aber es ist dieselbe

Anschauung offenbar, die auch Augustin l. c. kennt und nicht verwerfen will, wenn er auch der anderen, wie die Stelle in de doctr. chr. zeigt, persönlich den Vorzug giebt. Die apostol. Const. haben der ganzen künstlichen Berechnung dadurch den Todesstoss versetzt, dass sie die Geltung der Finsternis als Nacht streichen, nach Sach. 14, 7: καὶ οὐχ ἡμέρα καὶ οὐ νύξ, καὶ πρὸς ἑσπέραν ἔσται φῶς (PE. ἔλαμψε ὁ ἥλιος) vgl. Cyrill. cat. XIII, 24, wo auch zweimal ebenso wie PE. ἔλαμψε ὁ ἥλ. steht.

Diese Stellen mussten angeführt werden, einmal um aufzuweisen, wie verbreitet die Vorstellung war von der Finsternis als wirklicher Nacht, zweitens wie anders sie dort verwendet war als hier: die rechtzeitige Bestattung kann dort keine Rolle spielen, wo man den Herrn längst vorher in den Hades hat fahren lassen, hier ist sie die Hauptsache, andererseits konnte bei jener Berechnung unmöglich ein Satz stehen, der besonders darauf hinwies, dass Christus am Kreuze noch lebte. Die beiden Auffassungen scheinen sich mir auszuschliessen, und wenn Did. V, 14 ἐλογίσθη νύξ und hier νομίζοντες, ὅτι νύξ ἐστιν steht, so ist damit zwar dieselbe Vorstellung, aber in ganz anderem Sinne berührt. Zweifellos aber ist von beiden Berechnungen die hier vertretene die naivere und ursprünglichere.

Hervorzuheben bleibt noch, dass im PE. das Hervorbrechen des Sonnenlichtes nicht gleichzeitig mit dem Verscheiden Christi erfolgt, wie gewiss die Anschauung der Synoptiker, sondern erst, nachdem der Körper vom Kreuze heruntergenommen ist. Wie die Finsternis hier kein Leiden symbolisiert, so das Tageslicht kein siegreiches Ende derselben. Alles ist äusserlicher: so lange kann das Tageslicht nicht scheinen, als der heilige, wenn auch leblose, doch noch göttliche Körper in Berührung mit dem Schandholze war. Erschauert doch selbst die Erde, da der Wunderleib sie berührt!

5. Es würde sich vielleicht empfehlen hinter Ἰουδαῖοι einen Punkt zu setzen und hier den Versschluss zu machen. Denn das ἐχάρησαν blickt mehr rückwärts als vorwärts. Man ist sonst versucht zu übersetzen „in ihrer Herzensfreude über den Neuanbruch des alten Tages gaben sie dem Joseph den Leib.“ Aber allerdings wird durch die enge Verbindung ausgedrückt, dass sie nun, da sie mit Freuden die frühe Stunde erkannten, in aller Ruhe die durch Pilatus vermittelte Bitte des Joseph erfüllen konnten, in der Ueberzeugung, dass es Zeit genug sei bis zum Sabbat, und indem die Bestattung sofort folgt, wird der Eindruck erweckt, dass alles zusammengehört und zeitlich nahe zusammenfällt.

Mit dem δεδώκασι v. **23** b schliesst sich die Erzählung wieder an den kanonischen Aufriss an. Aber der Anfang dieser kanonischen Erzählung war schon oben v. 3—5 verwertet: die Bitte Josephs an Pilatus um Ueberlassung des Leichnams. Dort war die Bitte von Pilatus an Herodes den Executor weitergegeben (v. 4), und aus dessen Antwort konnte man die Geneigtheit entnehmen, der

Bitte zu willfahren. Dann hatte er Jesus dem Volke übergeben, und dem entspricht nun, dass die Juden Joseph den Leichnam übergeben; dieser steht gleichsam parat, ihn zu empfangen. Von Pilatus kann keine Rede sein. Das ἀποδοθῆναι bei Mtth. 27, 58 entspricht dem δεδώκασι unseres Ev. (das Simplex wie so oft statt des kanonischen Compositum), nur dass die Leute des Pilatus nicht mehr als die ausführenden Organe zu denken sind. Das τότε κελεύει ἀπο — fand sich schon oben v. 2 von Pilatus auf Herodes übertragen.

Hier, wo der Vf. einlenkt in die kanonische Erzählung und speciell wieder Mtth. im Wortlaut sich nähert (Mc. hat v. 45 ἐδωρήσατο τὸ πτῶμα; bei Lucas fehlt der Zug), steht auch das einzige Mal τὸ σῶμα αὐτοῦ (vgl. ob. v. 3 u. 4) nämlich τοῦ κυρίου, in den kanonischen Ev. τοῦ Ἰησοῦ. Der Name Ἰησοῦς aber findet sich in unserem Fragment überhaupt nicht.

Die Worte ἵνα αὐτὸ θάψῃ nehmen die Worte ἐθάπτομεν oben v. 5 auf: sie hätten ihn auch begraben, nun soll er es thun. Vgl. Joh. 19, 31 ἵνα ἀρθῶσιν, 38 ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Die Uebergabe speciell zur Beerdigung ist nirgends so deutlich ausgesprochen wie im PE. dem Wortlaut v. Deut. 21, 22 entsprechend, aber sie ist überall die stillschweigende Annahme. Sie empfängt nun hier noch eine besondere Begründung durch den Satz mit ἐπειδή, einer Partikel, die dem Sprachgebrauch des Vf. (15. 50) angehört wie der apokr. Litter. und sich in unseren Ev. nur 2 mal bei Lc. findet.

Nimmt man den Satz „da er ja ein Zuschauer alles dessen war, was er Gutes gethan" in der That als Angabe des Grundes für die Uebergabe des Leibes zur Beerdigung von Seiten der Juden, so könnte man darin nur einen ungeahnten Zug der edelwollenden Anerkennung für Jesus und seine Freunde sehen. Indess man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass weniger die Handlungsweise der Juden, als die des Joseph eine Begründung erfahren soll: der forderte ihn zur Beerdigung, da er —. Das ist genau, was in allen 4 kanonischen Ev. an dieser Stelle steht, ein begründender Nebensatz, wie gerade dieser Mann dazu kam, die Bitte zu thun. Oben v. 3 als Joseph seine Bitte in unserem Ev. that und sein Name zuerst genannt war, wurde er als ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου eingeführt, eine nähere Bezeichnung fehlte, und man konnte fragen, ob die Person nicht schon in dem verlorenen Teile des Ev. eine Rolle gespielt und nun als bekannt vorausgesetzt war. Da der begründende, dem kanonischen Text entsprechende Nachsatz doch noch folgt, kann man billig daran zweifeln. Dass die näheren concreten Bestimmungen, namentlich die der Herkunft aus Arimathia fehlen, könnte in einem Ev. nicht auffallen, das eine Menge concreter Einzelheiten weglässt, selbst den Namen Golgatha, und gerade in Bezug auf locale Bestimmungen eine bis zur Verworrenheit sich steigernde Unklarheit zeigt. Jedenfalls war durch das ὁ φίλος τοῦ κυρίου die Stellung als eines einfachen (und gar verborgenen, Joh.)

Jüngers Jesu überholt und zu der typischen Bedeutung des sepultor domini ausgewachsen, in dem man den beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum (Ps. 1) wiederfand (Tert. adv. Marc. IV, 42). Das forderte in dem begründenden Satz eine allgemeinere Wendung, die an das Schächerbekenntnis v. 13 und an das Bekenntnis des Volks v. 25 gemahnt. Vor allem erinnert der Wortlaut an Joh. 11, 45: als Jesus sein Grösstes in der Auferweckung des Lazarus gethan, πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καί θεασάμενοι ἃ ἐποίησαν (hier θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν) ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν. Offenbar war Joseph nach des Vf. Meinung einer von diesen hauptstädtischen Juden, die damals „Zuschauer waren" (vgl. zu θεᾶσθαι, das z. B. Mc. fremd, 1. Joh. 1, 1, nam. aber die acta apokr.).

Während die anderen einsahen, was sie alles Böses gethan, empfängt der Herr nach dem Zeugnis des Schächers auch noch das Zeugnis eines vornehmen „Zuschauers", was er alles Gutes gethan. Sollte es zufällig sein oder sollte es auf echte Ueberlieferung zurückweisen, wenn der einzige eigentliche Jünger Jesu, der in der evangelischen Geschichte aus den hohen jüdischen Gesellschaftskreisen namhaft gemacht ist, in seiner Stellung und Bedeutung wie als vornehmer Mann (Freund des Pilatus) so als Beglaubiger der Thaten Jesu (Freund Jesu — θεασάμενος etc.) noch gesteigert wird? Verrät es nicht vielmehr dieselbe hinaufschraubende apologetische Tendenz, die sich schon v. 13 bei der Schächererzählung anzukündigen schien? Johannes führt daneben den Nikodemus ein als Jesu freundlich gesinnten ἄρχων τῶν Ἰουδαίων 3, 1. 7, 50. Und gerade dieser Figur bemächtigte sich die spätere apologetische Tendenz so sehr, dass sie geradezu zum christl. apologetischen Schriftsteller wurde, zum fingierten Vf. des evangelium Nicodemi (vgl. Einleitg. zu den act. Pilati). Wenn nun auch diese Figur, die bei Joh. 19, 39 bei der Beerdigung neben Joseph erscheint, in unserem Ev. nicht verwendet wird, so darf doch angenommen werden, dass in der Auffassung, welche seinem Genossen Joseph zuteil wird, sich eine verwandte apologetische Tendenz regt, zumal auch dieser im Ev. Nikod. zu einem hervorragenden Zeugen der Wahrheit, ja zum ersten Confessor wird. Sie wird sich bald viel deutlicher zeigen.

6. Der Satz v. **24**, der von der Bestattung handelt, schliesst in seiner Fassung durchaus an die synoptische an, am meisten wieder an Matthäus v. 59 u. 60: καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρᾷ καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ, PE.: λαβὼν δὲ τὸν κύριον . . . . εἴλησε σινδόνι (Mc. v. 46 ἐνείλησε τῇ σινδόνι) καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον. Blass und Gebhardt corrigieren das εἴλησε des Textes nach Mc. sofort in ἐνείλησε, Harn. und andere nehmen es auf. Vielleicht hat in der Vorlage ursprünglich das Compositum gestanden, das sprachlich unbedingt vorzuziehen ist. Aber wir haben hier gewiss wieder einen Fall, wo ein klares Compositum durch ein unklares oder falsches Simplex ersetzt ist (vgl. ob. v. 6 u. 18).

Die Synoptiker setzen hinzu, dass das Grabmal, μνημεῖον (dieser Ausdruck später ständig im PE.), eine aus dem Felsen herausgehauene Steingruft gewesen sei. Dem entspricht das εἰσήγαγεν, das an Stelle des ἔθηκεν tritt. Nur Mtth. sagt ausdrücklich, dass das Grabmal des Joseph Eigentum gewesen sei, wie hier, der Ausdruck τάφος findet sich auch bei Mtth. gleich im Folgenden, v. 61. 64. 28,1. Die Angabe, dass das Grab neu sei, (so auch bei Lc. v. 53 u. Joh. 19, 41) fehlt, dafür stehen zwei andere, die sich in der synopt. Tradition nicht finden; einmal als ein erstes Glied neben den beiden anderen Thätigkeiten des Joseph, dass er den Herrn gewaschen habe, ἔλουσε; zweitens der Zusatz zu τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ. Dass das Grab sich in einem κῆπος befunden habe, steht bei Joh. 19, 41 und nur bei ihm: er war nahe bei Golgatha, und um der Eile willen setzen sie Jesum hier bei. Unsicher bleibt infolgedessen, ob Joh. den κῆπος und also auch das μνημεῖον darin als dem Joseph gehörig betrachtet. Für den, der den Mtth. kannte, war das evident, dass es jedenfalls ein μνημεῖον Ἰωσήφ war, dann aber auch ein κῆπος Ἰωσήφ. In unserem Ev. ist die Combination beider Anschauungen vollzogen. Wenn dann der τάφος selbst als κῆπος Ἰωσήφ bezeichnet wird, so ist das verständlich nur vom Standpunkt eines Vf., für den an dem ganzen Garten das Grabmal, darin der Herr gelegen, so sehr das wichtigste war, dass ihm Grabmal und Garten zusammenfiel. Unmöglich aber konnte das ganze Grab, als es noch neu und leer war, vor des Herren Grablegung, die Bezeichnung Garten und nun gar noch den Namen des noch lebenden Besitzers Josephsgarten führen. Und darum handelt es sich, wie das καλούμενον, d. i. unser „sogenannt“ zeigt: es war eine stehend eingebürgerte Ortsbezeichnung, auf die der Vf. als bekannt hinweisen kann, vgl. Lc. 19, 29. 21, 37: τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών u. a. St. Gewiss ist das Natürlichste, Harnacks Frage S. 28 zu bejahen und anzunehmen, dass „der κῆπος Ἰωσήφ zur Zeit des Vf. eine bekannte Localität war“, und dass der spätere Vf. in den Anachronismus verfällt, die Bezeichnung seiner Zeit in die evangelische Geschichte zurückzutragen. Ein Zeichen echter alter Tradition ist sicher nicht in dieser ungewöhnlich concreten Ausgabe zu sehen. Dass das μνῆμα Ἰησοῦ eine bekannte Oertlichkeit war, die gezeigt wurde, beweist wenigstens für das 4. Jahrh. Cyrill v. Jerusalem catech. XIII. c. 39. War die Auslegung richtig, so würde freilich damit für die Person des Vf. folgen, dass ihm die Localitäten in Jerusalem nicht unbekannt gewesen sind, dass er also wohl zeitlich, nicht aber räumlich vom Schauplatz der heiligen Geschichte allzuweit getrennt ist. In der syrischen Provinz würde man doch bleiben müssen.

Anders steht es mit dem anderen Zusatz ἔλουσε, der sich in keinem der kanon. Ev. findet. Mtth. weiss nur von einem reinen Linnen, in das der Leib geschlagen. ἔλουσε καὶ εἴλησε — ist das

erste etwa durch Ditographie aus dem zweiten entstanden oder stand ursprünglich ἤλειψε? Es tritt an die Stelle der Einbalsamierung, zu der Nikodemus die Stoffe herbeiträgt. In der synopt. Darstellung steht dafür die Geschichte von den Frauen, die nach Mc. 16, 1 den Herrn salben wollen. Unser PE. bringt v. 50 ff. in seiner Weise diese Geschichte der Frauen auch, muss dann aber die Balsamierung am Todesabend weglassen und damit fehlt ihm die ganze Figur des Nikodemus. Aber es ist doch ein gewisser Ersatz, weil eine verwandte Vorstellung, wenn er dafür dem Joseph das Waschen des Leichnams zuschreibt, wovon als Sitte act. 9, 36 die Rede ist, und zudem ein Zug, der sich bei der Reflexion über den Zustand des gekreuzigten und misshandelten Leibes Christi besonders nahelegte.

Ich glaube also nicht, dass wir verpflichtet sind, die Herkunft dieses durch die Sache gegebenen Zuges nachzuweisen, den der Autor von sich aus einschalten konnte, ohne durch eine besondere Tradition oder Version der synopt. Erzählung aufgefordert zu werden. An sich unwahrscheinlich ist er nicht; will man ihn durch den Hinweis auf die Eile, mit der man verfuhr, unwahrscheinlich machen, so wird sich dasselbe gegen die Balsamierung und Umwicklung mit Binden sagen lassen, von der in Joh. die Rede ist, gerade da, wo eben zugleich von dem eiligen Vollzug gesprochen wird. Doch wage ich noch eine andere Erklärung, obgleich ich keine Parallele dafür habe. Das Zerreissen des Tempelvorhanges zeigt das Eingehen des Hohenpriesters in das himmlische Allerheiligste, in Erfüllung von Lev. 16, dem Cap. vom grossen Versöhnungstag, das im Weissagungsbeweis naturgemäss eine so grosse Rolle spielte (schon Barn.), spec. v. 16, 3. Mit heiligen Linnen (3 mal Linnen hervorgehoben) muss sich der Hohepriester bekleiden: ἱμάτια ἅγια ἔστι, καί λούσεται ὕδατι πᾶν τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐνδύσαται αὐτά 16, 4 — das auf den Hohenpriester Christus angewendet ἔλουσε καὶ εἴλησε σινδόνι. Darauf folgt 16, 5 ff. die Geschichte von den zwei Böcken, die wieder als Typen auf Christus angewendet wurden. Erwägt man die Sprünge und Kunststücke der allegorischen Exegese schon bei Barnabas, so ist die Erklärung vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisen.[1]) —

VI. Die Juden und die Jünger. v. 25—27.

[25] τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς γνόντες οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ. [26] ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν

[1]) Auch Zahn denkt S. 178 (36) an einen Zusammenhang mit den christologischen Vorstellungen. — V. 1 f. spielte ein anderes Waschen eine grosse Rolle.

θέλοντες ἐμπρῆσαι [27] ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου.

	Mtth.	Mc.	Lc.	Joh.
25. a. Der Umschlag in der Stimmung des Volkes	(27, 54)	(15, 39)	23, 47 f.	—
α. Grund ihrer Reue: sahen den Schaden ein, den sie sich zugefügt.				
β. Aeusserung ihrer Reue:				
1. schlagen die Brust . .	—	—	23, 48 (27)	—
2. Weheruf über				—
a) ihre Sünden und				
b) das kommende Gericht u. Jerus.'s Ende	(c. 24)	(c. 13)	(23, 28 ff.) (21, 20 ff.)	
26-27. b. Die Trauer der Jünger:				
α. Ihre Verborgenheit und deren Grund	(27, 55)	(15, 40)	(23, 49 ff)	20, 19. 26
1. ihre Verstörung . . .	—	—	24, 17	
2. ihre Verfolgung als Tempelanzünder . . .	(26,55. 61)	(14, 57 f.)	(act.6,13f.)	18, 4. 8
β. Ihre tiefe Trauer:				
1. ihr Fasten und Weinen	(9, 15)	16,10 (2,20)	(5, 35)	—
2. bis zum Sabbat . . .	—	—	—	—

1. Von nun an versagt die johanneische Ueberlieferung. Dass Kreuzabnahme und Bestattung unmittelbar an den Tod angeschlossen waren, entsprach noch am meisten dem johanneischen Aufriss.

In der synoptischen Darstellung, mit der wir es nun allein zu thun haben, stehen zwischen Tod und Bestattung gewisse Gruppenscenen aus dem Kreise der Feinde und aus dem Kreise der Nächsten in dramatischer Gegenüberstellung: dort nachträgliche Anerkennung, ja Reue über das Vorgefallene, also Umkehr, hier scheue trauervolle Zurückhaltung der galiläischen Jüngerinnen, neben die bei Lc. auch die galiläischen Verwandten treten. Aus dem Jüngerkreise löst sich dann im Folgenden die Gestalt des Joseph ab, der die Bestattung übernimmt. Dann erweitert sich aber der Kreis wieder und wir sehen eine ganze Gruppe aus dem Jüngerkreise am Grabe, die Frauen, und was sie thun „bis zum Sabbat", so dass die Bestattungsscene davon umrahmt ist. Nehmen wir sie aus dem Rahmen heraus, wie bei unserm Autor geschehen, so fliessen die beiden Jüngerscenen zusammen zu einer und wir haben nun eine Scene reuevoller Feinde und trauernder Angehöriger nebeneinander, wie hier, als Ueberleitung zu den Auferstehungsgeschichten.

Die Composition im Ganzen ist also im PE. der synopt. entsprechend. Aber jede der beiden Scenen ist nun anders gewendet und ausgesponnen.

2. Von der ersten, v. **25** gilt namentlich, dass sie den synopt. vor allem den lucanischen Faden einfach weiterspinnt. Mtth. (27, 33) u. Mc. (15, 39) haben nur das Bekenntnis des römischen Hauptmanns: Wahrlich dieser ist Gottes Sohn. Nach Mc. veranlasste ihn dazu der Anblick des heroischen Endes Jesu. Bei Mtth. ist

er mit seinen Leuten zusammengefasst, und es sind mehr die Wunder des Erdbebens, die auf sie wirken: die „grosse Furcht“ drängt ihnen das Bekenntnis auf die Lippen. Da es dieselben Leute sind, die vorher ihren Spott mit Jesu getrieben, so kann man aus der Furcht und aus dem ἀληθῶς des Bekenntnisses schon hier die Reue herauslesen, die sie nachträglich erfasst über das, was sie gethan.

An die Stelle der Römer treten im PE. die Juden: Von ihnen war die „grosse Furcht“ in Folge des Erdbebens bereits v. 21 berichtet, auch da schon hinausgeschoben bis nach der Kreuzabnahme. Seitdem hatte sie wiederum Freude bewegt über das Wiedererscheinen der Sonne, v. 23, und darauf hatten sie die Bestattung ruhig vollziehen lassen. τότε beginnt nun plötzlich ihre Zerknirschung. Wie die Zeit so entbehren die Stimmung und der Ort der Klarheit. Was sich als unmittelbare Wirkung der Vorgänge am Kreuz natürlich und packend ausnahm, ist nun matt und unnatürlich geworden: es erscheint gesucht und verrät eine Absicht. Man kann deutlich zwei Gedankenreihen verfolgen, die durcheinanderlaufen, die eine: v. 15 Angst, v. 23 Freude; die andere, die sich mit der synopt. Auffassung berührt, v. 21 grosse Furcht, v. 25 höchste Furcht, Wehruf. Die Stimmungen und die Bilder sind gebrochen.

Directe Anknüpfung bot unserem Vf., was Lc. über Mtth. und Mc. hinaus berichtet. Ausser dem Bekenntnis des Hauptmanns am Kreuz hat er eine Volksscene. Der Geschichtsschreiber im neuen Testament schiebt die Massen, deren Bedeutung und Wirkung er wohl kennt, besonders geschickt auf der Bühne hin und her. Wie an der Verurteilung, so nimmt auch an der Hinrichtung Jesu ganz Jerusalem teil, 23, 27: ein πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ begleitet ihn zur Richtstatt, darunter viele θυγατέρες Ἱερουσαλήμ, γυναῖκες, αἳ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν. Zu ihnen wendet sich der Herr mit der Mahnung, über sich selbst und über ihre Kinder zu weinen: ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι, in denen sie die Unfruchtbaren preisen werden. Er nimmt in diesen Worten an die „Töchter Jerusalems“ Gedanken auf, die er in der grossen Apokalypse bei Lc. 21, 8 ff. anknüpfend an die Weissagung über die Zerstörung des Tempels 21, 5 ff. und Jerusalems selbst 13, 34 f., ausgeführt: ἐ γ γ ύ ς τὸ θέρος (v. 29), ἐ γ γ ύ ς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (v. 31), für die Jünger ἐ γ γ ί ζ ε ι ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν (v. 28), namentlich 21, 20 ff.: ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤ γ γ ι κ ε ν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, . . . ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσιν τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα. οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις etc. Alle diese Massen nun, die zu dem Schauspiel mit hinausgewallt (πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην), da sie vielmehr ein solches Schauspiel sahen (θεωρήσαντες τὰ γενόμενα) wandten sich zurück in die Stadt (ὑπέστρεφον) unter den Zeichen der Trauer τύπτοντες τά στήθη. Es ist klar, dass nicht mehr nur jene θυγα-

τέρες Ἱερουσαλήμ gemeint sind, die Klage ist allgemein, die Schaulustigen sind zu Wehklagenden geworden, und da sie zugleich als die anklagenden ὄχλοι vor Synedrium und Procurator und als die Zuschauer (v. 35a.) und die Spötter (die ἄρχοντες v. 35b. sind von den πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι nicht ausgenommen) aufgetreten sind, so wendet sich die Anklage gegen Jesus jetzt gegen sie selbst als Selbstanklage. Die Klage über Jesus ist zur Klage über sich selbst geworden; die Mahnung das Herrn auf dem Hinweg wird jetzt von allen auf dem Rückweg befolgt: sie klagen über ihre Sünde und das nahe Gericht und das Ende Jerusalems. Wollte man das etwas undeutliche, weil ohne Wortinterpretation gebliebene τύπτοντες τὰ στήθη verdeutlichen nach Massgabe von v. 27 und cap. 21, so musste es etwa so geschehen.

Eine solche Ausführung hat unser Ev. Lc. bot mit seiner jüdischen Volksscene dem Vf., was er brauchte. Bei ihm sind die verhassten „Juden" ja nicht nur die intellectuellen Urheber seines Todes und nicht nur die Spötter am Kreuz, sondern die Executoren selbst. Der Vf. sammelt die Ausdrücke, resp. die Gruppen wie v. 1 (vgl. auch v. 6 ff.), wodurch dieselbe Incorrectheit wie dort entsteht: dem lucanischen πλῆθος der „Juden" überhaupt werden die Gruppen der πρεσβύτεροι und ἱερεῖς (καί–καί) nebengeordnet, die Mtth. 27, 41 als Spötter am Kreuz erscheinen, als ob sie nicht auch mit zu den „Juden" gehörten (vgl. v. 1 Ἰουδαίων οὐδεὶς — οὐδὲ Ἡρώδης οὐδὲ εἷς τῶν κριτῶν). Vgl. übrigens auch Stellen wie act. 6, 12: συνεκίνησαν τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς. Dabei wird aus den ἀρχιερεῖς der Leidensgeschichte, die allerdings Mc. 15, 3. 11 wie eine Gruppe erscheinen und auch sonst Mtth. 27, 12. 20. 41 für den Unkundigen und Fernstehenden wie eine zweite führende Schar neben den Aeltesten (und Schriftgelehrten) aussehen mochten, eine Kategorie ἱερεῖς. Da das A. T. immer nur von einem Hohenpriester, aber einer ganzen Gruppe von Priestern (und Leviten) redet, so lag es einer späteren Zeit nahe zu corrigieren. So steht Didask. V, 14 (Bunsen p. 312) οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦ λαοῦ, V, 17 (p. 317 f.) οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς 2 mal, dazwischen freilich οἱ ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι; acta Pilati A, c. 1 (Tisch. ev. ap. ² p. 214) zwar οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι, aber später immer οἱ ἀρχισυνάγωγοι oder πρεσβύτεροι oder διδάσκαλοι καὶ ἱερεῖς καὶ λευῖται l. c. p. 253, 54, 59; 60, 61 (62 wieder ἀρχ. καὶ ἀρχισυν. καὶ πρεσβ.), 75, 77 etc. Die in unserem Ev. öfter beobachtete Eigentümlichkeit, dass statt des richtigen Compositum ein falsches Simplex steht, findet sich in diesem Falle schon Barn. 7: wo Lev. 16, 7 ff. nur von den hohenpriesterl. Geschäften Aarons, am grossen Versöhnungstage die Rede ist, wird hier stets von ἱερεύς und ἱερεῖς gesprochen. Zwei der angesehensten Männer Jerusalems begleiteten den Bock eine Strecke, und „der ἱερεὺς, den sie gesalbt hatten" (Lev. 16, 32) übergab ihn. Was dort die Priester im Typus thaten,

vollzogen hier die ἄρχοντες τοῦ λαοῦ im Antitypus, Just. Dial. 40: ὡς ἀποπομπαῖον (den in die Wüste geschickten Bock) παρεπέμψαντο οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ οἱ ἱερεῖς. Der Ausdruck des PE. hat seine Parallele schon an Justin.

Ganz anders wirkungsvoll als bei Lc. musste es sich gestalten, wenn nun die Juden als die ausführenden Scharfrichter, die v. 17 als solche „auf ihr Haupt ihre Sünden vollendet hatten", selbst zu dieser Einsicht kamen, dass sie auch das Wort Jes. 3, 9 „erfüllt" hatten: sie fassten einen bösen Rat καθ' ἑαυτῶν. Die Steigerung zum schneidenden Contrast drängte dazu, das τύπτειν τὰ στήθη oder κόπτεσθαι zu interpretieren, wie es hier geschieht, das Motiv in der Einsicht: wir sahen, was sie sich selbst böses gethan, οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, die Aeusserung in dem Ruf der Verzweiflung aufzuweisen: wehe über unsere Sünden, nahe ist das Gericht und das Ende Jerusalems.

Der Vers trägt einmal ein antijudaistisches Gesicht: die Juden selbst müssen ihre Sünde anerkennen und damit beginnt auch thatsächlich schon ihr Gericht, an dessen Ende die Zerstörung Jerusalems steht. Der Vf. kann das Wort vom nahen Ende Jerusalems den zur Einsicht gelangten Juden mit Ruhe in den Mund legen, weil er seine Erfüllung durch die Geschichte kennt. Und zweitens enthält der Vers eine grossartige Rechtfertigung Jesu aus dem Munde der Feinde.

War der Vf. von einem antijudaistischen und apologetischen Interesse bewegt, so konnte er die vorliegende Interpretation, die sicher in Zusammenhang und Tendenz des Lucas lag, vornehmen, ohne auf eine besondere Traditon dabei zu recurrieren.

Die Stelle hat aber ihr eigenes Problem. Die alte syrische Recension unserer Ev., die Cureton 1858 publicierte, der sog. Syrus Curetorianus bietet in der That eine Version zu Lc. 23, 48, die sich eng mit PE. berührt: (nach der Uebersetzung von Zahn und Hoffmann, Zahn, Forsch. I, 216 dagegen Baethgen, Ev.-Frgmte S. 16): „und alle diejenigen, welche daselbst Uebermut getrieben hatten und sahen das, was geschah, schlugen an ihre Brust und sprachen: wehe uns, was ist uns widerfahren? Wehe uns infolge von unsern Sünden". Der Syrer Tatian aber, der nach Baethgen Vorgänger des Syr. Cur. war und ihn beeinflusste, hat in seinem Diatessaron die Stelle gleichfalls in einer Form gehabt, wonach die Juden mit wiederholtem Weheruf an die Brust schlagen: vae fuit, vae fuit nobis, filius dei erat hic, wahrscheinlich auch den Ruf; venerunt iudicia dirutionis Hierosolymorum (Zahn 215. 217, Mösinger, Ephr. S. 245 f.). Das Problem compliciert sich dadurch, dass auch ein Codex der ältesten latein. Bibelübersetzung in Saint Germain (Sabatier, Bibl. s. latinae versiones antiquae III, 372) die Ausführung hat: revertebantur dicentes: vae nobis quae facta sunt hodie propter peccata nostra: appropinquavit enim desolatio Jeru-

salem. Sind wirklich alle diese Stellen einfach aus unserm PE. v. 25 „geflossen“, wie Harnack S. 45 f. (57) wie selbstverständlich hinstellt?

Ich füge noch hinzu, dass auch die von Harnack fälschlich zu v. 18 herangezogene Stelle in Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion c. 8 sicher an Lc. 23, 48 anschliesst und zum v. 25 eine weitere Parallele ist: Tunc Judaei intellexerunt se offendisse Deum et in luctum conversi sunt et fuit exacerbatio — — — prostrati facie in terra plangentes in luctum conversi sunt. Und zwar deutet der Umstand, dass Schrecken und Reue gerade diejenigen packt, welche „Uebermut getrieben hatten“ (inridentes blasphemantes illudentes) darauf, dass eine mit dem Syr. Cur. sich berührende Version vorlag, und der darauffolgende Vergleich der damaligen lamentatio der Juden mit der in der babylonischen Gefangenschaft darauf, dass auch der Ruf über die desolatio Jerusalems dem Vf. nicht unbekannt war.

Den Schlüssel für die letztgenannte Stelle wie für die ganze Frage giebt der Zusatz: et in ipsam suam passionem inplevit propheticum dictum: et convertam dies festos eorum in luctum et cantica eorum in lamentationem, d. h. Amos 8, 10, also die Fortsetzung der Stelle, die wir oben S. 31. 39 bei Iren. IV, 33 und Tertull. adv. Jud. c. 10 so energisch für den Weissagungsbeweis herangezogen fanden, und die nach der LXX vollständig lautet: ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ . . . δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας καὶ συσκοτάσει ἐπὶ γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς· καὶ μεταστρέψω τὰς ἑορτὰς ὑμῶν εἰς πένθος καὶ πάσας τὰς ᾠδὰς ὑμῶν εἰς θρῆνον καὶ ἀναβιβῶ ἐπὶ πᾶσαν ὀσφὺν σάκκον, καὶ ἐπὶ πᾶσαν κεφαλὴν φαλάκρωμα, καὶ θήσομαι αὐτὸν ὡς πένθος ἀγαπητοῦ, καὶ τοὺς μετ᾿ αὐτοῦ ὡς ἡμέραν ὠδύνης (vollständig citiert von Tertull.). Also Sonnenuntergang am Mittag und Verkehrung der Festfreude in Trauer. Diese Gedanken sahen wir bei Iren. u. Tert. so verwertet, dass durch die Steigerung der Finsternis zum wirklichen Sonnenuntergang die Möglichkeit gewonnen war, die abendliche Passahfeier auf den Mittag vor- und also mit der Todesstunde Christi zusammen zu legen, damit den Eintritt in die dies festi vorzurücken und die Realweissagung der mosaischen Passaheinsetzung durch Christi passio besonders schlagend erfüllt zu sehen. Diese Gedankenreihe fand sich in unserem Ev. v. 15 u. 18 wieder.

Iren. wie Tert. schliessen daran, dass auch der letzte Gedanke seine Erfüllung gefunden, der Umschlag der Festfreude in Trauer, cum inciperent tradi gentibus (Iren., der Jerem. 15, 9 denselben Gedanken noch klarer wiederfindet), post enim passionem Christi etiam captivitas vobis et dispersio obvenit (Tert., der dann Ezech. c. 8 u. 9 citiert, worin 9, 1 clamavit in aures meas vere magna dicens: adproximavit vindicta civitatis huius, LXX ἤγγικεν ἡ ἐκδίκησις τῆς πόλεως). Diese Erfüllung ist ja längst nicht so schlagend, wie die erste. Schlagend war sie nur, wenn man die

Juden unmittelbar am betreffenden Tage, da Passah und passio zusammenfiel den Umschlag erleben und sie jäh aus der Festfreude in die Trauer fallen liess. Dann konnte das freilich nicht Trauer über die eingetretene captivitas sein, sondern musste anders, als Reue über das Geschehene und als Furcht vor der bevorstehenden ἐκδίκησις infolge des Schreckens über die σημεῖα motiviert werden. Das ist, was sich, angeknüpft an die concrete lucan. Situation der Rückkehr vom Kreuzigungsschauspiel also buchstäblich post passionem als Interpretation des luc. τύπτοντες τὰ στήθη undeutlicher bei Ps.-Cypr., in voller Deutlichkeit als Ausruf im Syr. Cur., und mit dem Hinweis auf die nahende Zerstörung bei Tatian, im Itala-Cod. Sgerm. und nun auch im PE. findet. [1])

Für das PE. ergiebt sich folgendes vorläufige Resultat. Wenn v. 25 auch als selbständige Weiterführung der lucan. Darstellung leicht begreiflich zu machen ist, so führen manigfache Parallelen darauf, dass bei der Ausführung der lamentatio die dem Weissagungsbeweis angehörige Stelle Amos 8, 10 miteingewirkt hat. Die Beobachtung schliesst sich mit der anderen oben gemachten zusammen, dass der Anfang der Amosstelle v. 9 bereits vv. 15. 18. 21. 22 Ende verwendet war. Für das PE. führt also v. 25 die Reihe fort, die eine Weiterbildung der kanon. Erzählung unter Einwirkung der Amosstelle aufweist. Aber diese ganze Reihe ist nicht ohne Parallelen (für die 1. Hälfte Iren. u. Tert., für die 2. Ps.-Cypr., Scur, Sgerm. u. Tat.), und es bleibt zu untersuchen, ob für alle diese Parallelen oder eine von ihnen, unser PE. die Quelle ist. Nur das eine sei hier erwähnt, was auf den ersten Blick auffällt, dass Syrer wie Lateiner gleichmässig in dem Weherufe selbst das Sätzchen: „was ist uns widerfahren", haben, während PE. das entsprechende οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν als das Motiv des Rufes giebt. So scheint dort das Ursprüngliche, hier die Aenderung vorzuliegen. —

Sicher verhält sich die Sache so einfach nicht, wie es nach Harnack erscheinen möchte, und sicher ist es unrichtig mit H. S. 28 zu sagen: „Der ganze Vers hat in den kanon. Ev. keine Parallele (Lc. 23, 48 klingt entfernt an)". Er erscheint vielmehr nebst manchen Geschwistern bei Anderen als eine Weiterbildung des bei Lc. auftretenden Zuges, setzt aber, indem er den festen Rahmen

[1]) Nun auch im syr. Sinai-Codex v. Harris, auch act. Pil., s. u. Die Sache erforderte eine eingehendere Behandlung, nam. ob nicht schon auf jene über Mtth. u. Mc. hinausgehenden singulären Züge im kanon. Lc. die Amosstelle eingewirkt hat (der occasus solis in d. Zusatz *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* v. 45, die lamentatio in d. *τύπτ. τὰ στήθη* v. 48, die dies festi vielleicht in der *θεωρία*, dem Schauspiel, zu dem man wallfahrte, wiederzufinden). Der Evangelist könnte eine weit präcisere Benutzung der Stelle in seiner Vorlage so abgeflacht haben. Die correspondierende Erzählung von dem Hinweg des *πλῆθος* umrahmt die Stelle Hos. 10, 8. — Die von Bernard herangezogene Stelle Cyrill cat. 13, 25, wo wieder der Amosbeweis sich findet, über die am Feste klagenden Weiber, die Harn. ² S. 59 mit PE. 52 zusammenbringt, geht zweifellos auf Lc. 23, 27 f., die wein. Töchter Jerusalems.

zerbricht, alles ins Allgemeinere und daher Unklare. Wie die Coordination der drei wehklagenden Gruppen der Juden, der Presbyter und der Priester unklar ist, so weiss man nicht: welches ist der Moment, da die Klage anhebt? und wo klagen sie, auf der Richtstatt, auf dem Heimwege, in der Stadt? Nach originaler Conception sieht diese Verschwommenheit nicht gerade aus. Es ist Excerptor-Art.

Endlich möchte ich noch auf das ἤρξαντο κόπτεσθαι hinweisen. Das kündigt einen Fortgang und damit wieder eine neue Reihe an: der Gesichtspunkt der Judenreue soll offenbar ebenso klimaktisch durchgeführt werden wie vorher der des Judenfrevels. Darauf ist im Folgenden zu achten.

3. In der That wird gleich v. 28 ff. an demselben Faden energisch weitergesponnen, so dass demgegenüber die Verse **26** und **27** sich fast wie ein Einschub ausnehmen. Andererseits gehören sie zu v. 25 als das Gegenbild gegenüber dem reuevollen Feinde die trauernden Jünger wie in den Synoptikern.

Aber in diesen Versen erfährt die synopt. Gestaltung eine noch viel bedeutendere Wandlung. Bei Mc. 15, 40 f. u. Mtth. 27, 55 f. besteht die Gruppe nur aus den vielen Frauen, die aus Galiläa dem Herrn nach Jerusalem gefolgt sind, ihm zu dienen, eine ganze Reihe mit Namen, an ihrer Spitze Maria aus Magdala. Sie standen ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι das Ende Jesu und was geschah. Nur bei Lucas wieder sind πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ und zwar vor den Frauen als fernstehende Beobachter auch erwähnt, vgl. 2, 44 die zum Feste anwesenden Bekannten, resp. Verwandten, wobei allenfalls auch an Jünger zu denken ist. Bei allen dreien begleiten die Frauen allein die Leiche zum Grabe, bei Mc. v. 47 u. Mtth. v. 61 nur Maria Magdalena und die andere Maria, die Mutter des Jakobus und Joses; bei Mc. sehen sie nur, wo sie den Herrn hingelegt, bei Mtth. setzen sie sich dem Grabe gegenüber, bei Lc. v. 55 f. gehen sie, nachdem sie gesehen, nach Haus, Specereien zu bereiten „bis zum Sabbat", an dem sie κατὰ τὴν ἐντολὴν ruhen. Von den 11 besonders ist bei keinem die Rede. Nur das 4. Ev. erzählt von dem Johannes mit der Mutter Maria unter dem Kreuz. Nach den Synoptikern begegnen sie uns zuletzt in der Nacht der Gefangennahme, als sie den Herrn alle verliessen, τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον, (Mtth. 26, 56. Mc. 14, 50.) gemäss seiner Weissagung am Schluss des Abendmahls: πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης (Mtth. 26, 31. Mc. 14, 27). Auch Petrus, nachdem er dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abgeschlagen hat, (dass es Petrus war, steht nur Joh. 18. 10) verlässt Jesus, aber doch nicht ganz. Wie jener Jüngling, Mc. 14, 51, Jesus zu folgen sucht und mit Zurücklassung seines Gewandes fliehen muss, so folgt Petrus ihm wirklich in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes. Hier spielt sich die Scene der Verleugnung ab, die damit endet, dass Petrus ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς (Mtth. 26, 75,

Mc. 14, 72 f., Lc. 22, 62). Bei Johannes ist auch noch ὁ ἄλλος μαθητής dabei: der „im Gemüte tief verwundete“, weinende Petrus ist das letzte Bild, das wir aus dem Kreise der Vertrautesten des Herrn haben. Wo waren sie geblieben? wie war ihre Verborgenheit zu erklären? was thaten sie in diesen entscheidenden Stunden?

Man bedenke, dass wir nun ein Petrus-Ev. vor uns haben. Hier war der gegebene Moment, die Person des den Jüngerkreis führenden Apostels und Evangelisten selbst vortreten und die authentischen Erklärungen abgeben zu lassen. Er musste es wissen, was „er und seine Genossen“ gemacht hatten. Und an solcher authentischen Erklärung musste dem Petrus liegen: denn war nach der Darstellung der Synoptiker (Johannes ist viel zurückhaltender) das Verhalten aller Jünger nichts weniger als heroisch und tadelfrei, so lastete auf dem Haupt des Petrus noch die besondere Schmach der dreifachen Verleugnung trotz des vermessenen Wortes: wenn auch alle sich an Dir ärgern, ich doch nicht.

Hatte unser Ev. die Verleugnung Petri? Erzählte Petrus seine eigene Schande? Konnte er es? Wir haben die Erzählung der Leidensnacht nicht mehr (oder darf man sagen: noch nicht?) und sind angewiesen auf das, was wir aus unserem Fragment und vornehmlich aus diesen Zeilen erschliesen können.

ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου — der Vf. giebt als Wortführer seine Erklärung im Namen der sodalitas ab. Zu dem Ausdruck vergleiche man die οἱ μετὰ Ἰησοῦ Mtth. 12, 4. Mc. 3, 14 u. s. zur Bezeichnung der Jüngergemeinschaft, dann Stellen wie Lc. 9, 32: Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, wo Petrus auch in der Gemeinschaft der drei Vertrautesten als der Führende uud Namengebende erscheint. Der treffende Ausdruck ἑταῖρος findet sich in Jesu Munde Mtth. 26, 50: ἑταῖρε, ἐφ ὅ πάρει grüsst Jesus den Verräter Judas. Er bezeichnet das Mitglied einer engen Lebensverbindung wie das latein. sodalis. Aus dem Lebensverein der Jünger kommt der Verräter. Das Wort steht auch hier sehr geschickt, der Leser mochte dabei an die sodalitas eines engen philosophischen Schulverbandes oder politischen Vereins erinnert werden.

Jedenfalls scheidet Petrus sich nicht von seinen Mitjüngern: von einer besonderen Ursache zur Trauer bei ihm ist nichts ausgesagt. Durch die Wortstellung ist evident, dass er sich mit ihnen gleichsam zu Einer Person zusammenfasst und der Singular ἐλυπούμην durch die Formel ἐγὼ μετά veranlasst ist, ihn nicht als besonders trauernden herausheben soll. Es ist identisch mit v. 59: ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ . . . ἐλυπούμεθα. Dass nicht diese, sondern jene Formel gewählt ist, deutet nur darauf, dass der Vf. ein Interesse daran nahm, Petrus selbst hervortreten zu lassen.

Der Singular geht dann auch sofort ohne Einschiebung eines ἡμεῖς in den Plural über. Von da an ist vollends zweifellos, dass das Gesagte das allen gemeinsame Schicksal und die allgemeine

Stimmung wiedergeben soll. Bestimmt angedeutet ist nicht, dass als das letzte Bild, das man vorher von Petrus empfangen hat, auch in unserm Ev. der reuevoll hinausstürzende und bitterlich weinende gefallene Jünger dargestellt war.

Umgekehrt kann man freilich fragen: konnte Petrus, wenn er vorher seine Verleugnung erzählt hatte und nun hier mit seiner Person wieder hervortritt, so von seiner Person und seiner besonderen Lage und Stimmung absehen?

Am ehesten könnte man noch eine Andeutung in dem vieldeutigen τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν finden, vulnerati animo wörtlich, vielleicht aber auch mente capti zu verstehen: διάνοια ist eigentlich die Denkkraft; „von Sinnen und Verstand“ oder „verstört“ wohl am besten wiederzugeben. Aber auch, wenn man mit Harnack „im Gemüte durchbohrt“ übersetzt,[1]) konnte das nicht von allen Jüngern gesagt werden, denen der Messias entrissen war, gefangen genommen, um als Verbrecher am Galgen zu enden — wenn wir nun auch, die wir die Verleugnung Petri kennen, uns etwas besonderes dabei denken werden bei solchen Worten Petri? Und thatsächlich ist es hier doch von allen gesagt, denn es ist wie eine entschuldigende Erklärung zu ἐκρυβόμεθα gesetzt, „in dem verstörten Seelenzustand, in dem wir waren, verbargen wir uns.“

Die Angabe steht hier so, dass man dem Zusammenhange nach wohl denken könnte, die Jünger hätten sich jetzt erst (τότε) verborgen, als die Juden reuig von der Richtstatt nach Hause kehrten. ἐκρυβόμεθα kann so genommen (vgl. Joh. 8, 59), es kann aber auch als schon länger dauernder Zustand verstanden werden: wir hatten uns verborgen und ebendeshalb galt: wir verbargen uns auch damals. Die Begründung zeigt, dass es nur so heissen kann, da sonst ein vollendeter Widerspruch herauskommt: die Juden bereuten, Jesus getötet zu haben, aber seine Jünger suchten sie auch zu töten, so dass sie sich verstecken mussten. „Wir hielten uns verborgen“, wird man zu übersetzen haben. Dass es gerade hier erwähnt ist, erklärt sich aus dem Anschluss des Vf. an die synopt. Composition, die dem Bild der Feinde gerade an dieser Stelle das Jüngerbild gegenüberstellt.

Dass die Jünger sich während des Leidens und des Todes des Meisters mindestens bis zur Auferstehung verbargen, ist keine Bereicherung unserer Kenntnis: es war dies Natürlichste auch als die Meinung unserer Ev. angenommen. Anfang und Ende war da und das Dazwischenliegende ergab sich von selbst: wir hören, dass sie in Gethsemane den Herrn in eiliger Flucht verliessen, die Schafe sind zerstreut, der Hirte allein nach Sach. 13, 7 (Just. Dial. 53), aber auch nach Jes. 53, 6. πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν

---

[1]) Willamowitz schlägt jetzt die gute Conjectur *τετρυμένοι*, zerrieben, vor, Gött. Progr. p. 31.

(Just. ap. I, 50 [1]). Die Erscheinung des Johannes unter dem Kreuz steht ganz singulär da, vielmehr galt Ps. 37, 12 als durchaus eingetroffen: οἱ φίλοι μου καὶ οἱ πλησίον μου ἐξ ἐναντίας μου ἤγγισαν (Judas Lc. 22, 47) καὶ ἔστησαν, καὶ οἱ ἔγγιστά μου μακρόθεν ἔστησαν (Lc. 23, 49, aber auch Iren. IV, 33, 12 quidam — et ab amicis et ab his qui proximi sunt derelinqui prophetabant.) Joh. 20, 19. 26 berichtete sodann, dass die Jünger bei verschlossenen Thüren sassen, als der auferstandene Herr mit dem Friedensgruss unter sie trat. Die Sache ist also da, wenn auch das Wort fehlt, und auch das Wort ist da und wird, wenn auch in weiterem Sinne, von einem Jünger Jesu gerade an der Stelle der Geschichte ausgesagt, wo hier die Jüngerscene eingefügt ist, bei der Bestattung Jesu, von Joseph: ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος. In unserem Ev. war er das nicht, er tritt ganz offen auf, aber den 11 wird das Wort zugewendet. Und zwar steht derselbe Zusatz dabei, der auch cap. 20, 19 die Versammlung der Jünger bei verschlossenen Thüren motiviert διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Das Motiv der Judenfurcht, genauer vor den pharisäischen Führern des Volks ist überhaupt johanneisch, vgl. 7, 13; 9, 22; 12, 42.

Es ist, wie es der Situation entspricht, auch hier der erklärende Zusatz, aber mit einer characteristischen Wendung. Was bei Joh. nur als Stimmung der Jünger ausgesagt ist und auch als unbegründete, aus Feigheit entsprungene Angst ausgelegt werden könnte, ist hier objectiv gewendet. Wir hatten allen Grund uns zu verstecken, denn sie fahndeten auf uns wie auf Verbrecher und als wollten wir den Tempel anstecken. Man wird auf die Situation von Gethsemane Joh. 18 geführt, v. 8: „wenn Ihr nun mich suchet, so lasset diese gehen". Dem konnte man das Motiv entnehmen, sie wurden also doch gesucht. Der Jünger ist nicht über den Meister. Die jüd. Häscher hatten auf den Meister gefahndet (vgl. Joh. 18, 4 τίνα ζητεῖτε), wie auf einen Räuber ὡς ἐπὶ λῃστήν (Mtth. 26, 55 und Parall.). Mit Räubern (λῃσταί Mtth. 27, 38, Mc. 15, 27), also Verbrechern (κακοῦργοι, Lc. 23, 32. 33; PE. v. 10. 13) war er gekreuzigt als einer, der den Tempel hatte zerstören wollen (Mtth. 26, 61; Mc. 14, 57 f.), καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ. Wollte man nach dem Vorbild des Meisters ausdeuten,

[1]) *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι αὐτόν.* Harn. lässt S. 17 gerade die letzten beiden Worte weg, die doch deutlich zeigen, dass ihm das *ἀρνεῖσθαι* des Petrus vorschwebt (*μετὰ τὸ σταυρ.* = nachdem der Herr ergriffen war, um gekreuzigt zu werden, wie auch sonst vgl. Didask. ob. S. 58), ebenso wie Dial. 106 das *μετανοεῖν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη μετὰ τὸ ἀναστῆναι* gerade so aussieht, als ob es (auf Thomas Joh. 20 u.) Petrus Joh. 21 hinweise. An Petrus fand man später das remedium poenitentiae eingesetzt. Eine ähnliche Verallgemeinerung der Verleugnung des Petr. auf die proximi überhaupt bei Ephräm, in parasc. et in cucem et latronem, Ass. II, 475. — Bei Gregor v. N. 5. Osterrede (Migne LXVI, 868) finde ich noch eine Parallele: *πότε ἦν ἄτιμος; — ὅτε οἱ ἀπόστολοι ἐκρύπτοντο, τῶν πειρασμῶν τὸν ὄγκον οὐ δυνάμενοι φέρειν.* Ferner Cyrill v. Jer. cat. XIII, 25 *ὠδυνῶντο δὲ ἀποκρυβέντες οἱ ἀπόστολοι.*

was den Jüngern drohte, so musste man Petrus sagen lassen, was er sagt: ἐζητούμεθα ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν ἐμπρῆσαι. Ueberraschen könnte nur das ἐμπρῆσαι statt καταλῦσαι.

Das καταλῦσαι Mtth. 26, 61, in der Anklage der falschen Zeugen gegen Jesus, weist zurück auf dasselbe Wort in der Weissagung Christi über die Zerstörung des Tempels Mtth. 24, 3 und Parall. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται. Nach dieser Stelle hat man sich gewöhnt καταλύειν mit Abbrechen zu übersetzen, wobei man an Feuer zunächst wohl nicht denkt, sondern an buchstäbliches Abbrechen durch die Hände, mit denen der ναὸς χειροποιητός (in d. Mc.-Parallele) gemacht ist. Der Sinn der Stelle Mtth. 26 ist durch das zweite Glied erschwert: ich werde ihn im Verlaufe von 3 Tagen wieder bauen. Nur die hier vorliegende Beziehung auf die Auferstehung des abgebrochenen Leibes Christi hat das Wort Christi Joh. 2, 19, in welchem λύειν (λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον) statt καταλύειν steht, aber die Juden beziehen das allegorische Wort naturgemäss auf ihren Tempel. Gewiss verstanden sie ihn darin ganz recht, denn das andere Weissagungswort hat er sicher gethan. „Es liegt in dem ganzen Gebiete der Zukunftsreden wie ein hartes Gestein, ein Findling aus ältester Zeit“ (Weizsäcker, ap. Zeitalter S. 54). Es klingt auch bei Joh. 4, 21. 23 direct an. Die falsche Anklage verbindet die zwei Weissagungen auf die Niederreissung des ναὸς χειροποιητός und auf die Auferstehung zu einem Satze, so dass dadurch auch die 2. die Beziehung auf einen Tempelneubau erhält. Falsch war die Anklage also nur zum Teil, sofern sie das wirkliche Wort Jesu von der Tempelzerstörung falsch verstand, nämlich äusserlich, als ob Jesus ein Attentat auf das Heiligtum vorhabe und falsch verwertete, indem sie es irgendwie mit einem Neubau zusammenbrachte. Dem entspricht, dass bei Stephanus dieselbe Geschichte wiederkehrt: die falschen Zeugen geben an von ihm gehört zu haben: Ἰησοῦς καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, act. 6, 13. 14 — also in allgemeinerer geistigerer Fassung, darin an Joh. 4 erinnernd. Der Anklagepunkt, den man aus den acta apostolorum von den „Akten“ des Stephanus wusste, wird hier auch mit Recht für die eigentlichen apostoli und die allererste Verfolgung in Anspruch genommen.

Indem das καταλύειν, zerstören, ersetzt ist durch ἐμπρῆσαι, ist nur an die Stelle des allgemeineren das speciellere und concretere getreten. Das rascheste und gründlichste λύειν und καταλύειν geschah durch Feuer (vgl. auch 2. Petr. 3, 10: στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσεται). In der concreten Angabe liegt, dass die Juden wirklich glaubten oder nur zum Schein vorgaben, die Jünger und also wohl Jesus wollten den Tempel direct anzünden. Damit fällt ein Licht darauf, dass auch die Anklage gegen Jesus so concret aufgefasst war. Es war also dort vielleicht noch bestimmter gegeben, was auch die Synoptiker

bieten: die Juden waren so niedrig, dass sie Jesus den σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων unter die Anklage des gemeinen Verbrechens stellten. Das stimmt mit der ganzen Auffassung der jüdischen Gegner überein — die Farben sind überall greller aufgetragen.

Die Vollzieher des göttl. Ratschlusses waren die Römer, am 14. Aug. 70 ging der Tempel in Flammen auf, das von Jesu vorausgesagte καταλύειν geschah durch ἐμπρῆσαι. Es kann sein, dass der Vf. die Art, wie die Weissagung in Erfüllung ging, hineintrug in die aus der Weissagung entnommene jüdische Anklage gegen Jesus und die Jünger. Man mag dafür anführen, dass sein Blick eben in den unmittelbar vorhergehenden Worten auf dem τέλος Ἱερουσαλήμ geweilt hatte, und er auch den Worten der Juden eine klare Erkenntnis des nahenden historischen Ereignisses untergelegt hatte. Der Schriftsteller des 2. Jahrh. hatte auch so manche Christenverfolgung bereits erlebt, in denen die Christen als per flagitia invisi od. incendiarii (Tac. Ann. XV, 44) und malefici (Sueton, vita Neronis c. 15) von dem Volke bezeichnet und aufgesucht wurden. Unleugbar ist der concrete Zug lebenswahr und wirksam — man denke auch an den Schutz der Finsternis, den Schrecken des Erdbebens, das Zerreissen des Tempelvorhanges. Aber um zu behaupten, dass eine eigene alte Tradition hier vorliege, reichen die Gründe nicht aus. Ich glaube, dass man mit demselben Rechte behaupten kann, der Vf. benutzt das in den kanon. Ev. vorliegende Material an Gedanken und Ausdrücken, um aus der Situation und seiner eigenen Kenntnis heraus auszumalen und der Sache damit zugleich die Wendung zu geben, die er nötig hatte, um die Jünger möglichst zu rechtfertigen. Denn dieser apologetische Zweck liegt doch gewiss vor: sie hatten nur die Wahl entweder auch als κακοῦργοι hingerichtet zu werden oder sich zu verstecken.[1])

Und die Sympathie des Lesers wird dadurch vollends gewonnen, dass er nun vernimmt, wie würdig und der Sache angemessen die Jünger in ihrem Versteck sich verhielten. Der Vf. findet nicht Worte genug, die Trauer zu schildern. Nachdem er schon v. 26 ἐλυπούμην und τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν gesagt, schildert er nun,[2]) wie sie fasteten und dasassen πενθοῦντες καὶ κλαίοντες Tag und Nacht.

Harnack weist darauf hin, dass Lc. 24, 17f. annähernd Ähnliches geboten werde. Dort ist die Stimmung der nach Emmaus gehenden Jünger gezeichnet: ἐστάθησαν σκυθρωποί, sie blieben traurig stehen, als der unbekannte Begleiter sie fragt. Man wird in die

[1]) Ich habe Mtth. 22, 7 übersehen im Gleichnis vom messian. Mahl: der König *πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν π ό λ ι ν α ὐ τ ῶ ν ἐ ν έ π ρ η σ ε ν* (der Satz nur bei Mtth., das Wort nur hier im N.T.). Aus dem *καταλῦσαι* des Tempels und dem *ἐμπρῆσαι* der Stadt macht PE. das *ἐμπρῆσαι* des Tempels.

[2]) Sie winden sich gleichsam vor Schmerz: Erst durch d. *ὠδυνῶντο* bei Cyrill (s. S. 73, A. 1.), der wieder den Kettenbeweis aus Amos 8 repetiert, werde ich aufmerksam, dass Am. 8, 10 Schluss (S. 68) auch für v. 26 f. wichtig war: die *οἱ μετ᾽ αὐτοῦ* bezog man natürlich auf die Apostel. Hier schliesst die Reihe, s. S. 69.

Nachgeschichten blicken müssen, um nach Parallelen zu suchen, aber zugleich auch auf die vielfältigen Voraussagungen Christi darüber, was geschehen wird, wenn er von den Seinen genommen ist. Wollte einer die Lücke der kanonischen Ev. ausfüllen, so konnte er von dort und von hier Motive und Farben entlehnen. Die Lesung ἐνηστεύομεν wird vollkommen gesichert durch Mc. 2, 20, Mtth. 9, 15, Lc. 5, 35: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. (Lc.: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.) Schon Tert. (de ieiunio c. 2) u. die Didaskalia V, 12 (Bunsen p. 311) begründen mit diesem Herrenwort das Passahfasten. Für die Trauerstimmung überhaupt sind sodann die Abschiedsreden bei Joh. zu vergl., nam. 16, 20 ff. λέγω ὑμῖν ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται· ὑμεῖς λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χάραν γενήσεται. . . . καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε. Auch 16, 6. 17, 27 u. s., wohl auch 16, 32.

Unter den Auferstehungsgeschichten ist weit schlagender als der Vergleich mit Lc. 24, 17 der Vergleich mit Mc. 16, 10. Es ist die einzige Stelle, in der die Stimmung der 11 direct geschildert wird. Als Maria Magdalena (die auch in unserem Ev. eine Hauptrolle spielt v. 50 ff.) den Herrn gesehen, πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, πενθοῦσι καὶ κλαιοῦσι. Hier: ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ... ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες. Ich glaube nicht, dass die beiden Stellen ganz unabhängig von einander sind.[1]) Aber die Mc.-Stelle gehört zu dem unechten Schluss des Marcus, an dessen Stelle der Cod. L. und die syr. Philoxeniana eine kurze Zusammenfassung hat, die beginnt: πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν (vgl. Ignat. ad Smyrn. 3.), nämlich die Frauen, in Fortführung von Mc. 16, 7: εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ.

Der Marcusschluss ist ein apokryphes Stück,[2]) das in seiner compilatorischen und excerpierenden Art grosse Aehnlichkeit mit

---

[1]) Harnack hat jetzt in der 2. Aufl. S. 28 den Hinweis darauf eingeschoben: „zu πενθ. καὶ κλ. Mc. 16, 10 — eine merkwürdige Parallele". Die hier unbequeme Frage nach einem Abhängigkeitsverhältnis wird nicht erhoben. Vgl. übrigens auch für diese Stelle den Schluss von Amos 8, 10 mit seinem *οἱ μετ' αὐτοῦ.* Der Ausdruck ist sonst nur noch Lc. 6, 25; 2 mal Apkl. u. Jak. 4, 8, wo Koh. 2, 2 einwirkt. An diese Stelle erinnert act. Andr. 11 das Wort der Jünger des Andreas zu dem am Kreuze lächelnden Apostel: *ὁ γέλως σου ἡμᾶς πενθεῖν καὶ κλαίειν ποιεῖ, ὅτε σοῦ στερούμεθα.*

[2]) Der in den Kanon recipierte unechte Schluss des Mc. ist ein Notbehelf. Das Stück ist nicht zu dem Zwecke verfasst, das fehlende Ende zu ergänzen (Weiss „der Ergänzer") und stammt irgendwo andersher. Das ist negativ und positiv zu beweisen. 1. negativ, a. es setzt nicht da ein, wo Mc. aufhört, b. der Anfang des Zusatzes widerspricht dem Ende des Mc. direct: die Erscheinung der Magdalena (v. 9) wird noch einmal und anders aus anderer Quelle erzählt als 1 ff.; ohne dass der Widerspruch notiert wird; v. 9 widerspricht v. 8 direct, dort wird den Jüngern alles, hier nichts gesagt. Der ganze Fortgang ist anders; von späteren Erscheinungen in Galiläa ist keine

unserem PE. zeigt. War die Beobachtung von einer Verwandtschaft zwischen PE. v. 27 und Mc. 16 richtig, so würde sich fragen, auf welcher Seite die Priorität ruht. Den Marcusschluss lasen bereits Scur und Tatian am Schluss des Ev., Irenäus citiert ihn und die frühesten Spuren meint Zahn (Gesch. d. Kan. II, 927) in Rom zu entdecken. „Spätestens um 130, wahrscheinlich bedeutend früher" lässt er ihn geschrieben sein. Um die Mitte des Jahrhunderts hat das apokryphe Stück jedenfalls an verschiedenen Orten bereits die Verbindung mit Mc. eingegangen.

Man müsste mit unserem Ev. sehr hoch hinaufgehen, wenn man annehmen wollte, dass jenes apokryphe Stück neben den kan. Ev. noch unser PE. benutzt habe; darauf deutet auch inhaltlich sonst nichts (s. u.). Soweit sie sich vergleichen lassen, differieren sie. Umgekehrt, hat unser Vf. Mc. 16, 10 benutzt, so ist wahrscheinlich, dass er diesen Vers nicht mehr in dem Apokryphum las, aus dem er mit den anderen genommen war, sondern dass er ihn bereits im Marcusschluss vorfand. Wie er aus Mc. 2, Joh. 16. 20 und vielleicht Lc. 24 die Farben für sein Jüngerbild entlehnte, so auch aus dem Schluss des Marcus-Ev., den er im übrigen ignorierte.

„Ueber oder während all dem fasteten wir und sassen weinend Nacht und Tag", jedes Wort verstärkt den Eindruck, dass der Vf. diesen Zustand als einen länger dauernden schildern will. ἐπὶ τούτοις πᾶσιν (erinnernd an περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων Lc. 24, 14) bezieht man naturgemäss auf die ganze vorhererzählte Reihe von Ereignissen aus der Leidens- u. Todesgeschichte Jesu. Zu dem ἐκαθεζόμεθα mit Particip, das den Eindruck der thatlosen Ruhe in gebrochener Gemütsverfassung verstärkt, vgl. Mtth. 26, 55: καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμην διδάσκων, Lc. 24, 49: ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει, bis die Kraft aus der Höhe kommt. Das Fasten und auf der Erde Sitzen oder Liegen in Verbindung im AT. häufiger z. B. 1. Sam. 12, 16. 20. Vollends der Ausdruck νυκτὸς καὶ ἡμέρας, Tag und Nacht, wie wir sagen, setzt voraus, dass mindestens 24 St. dieser Zustand der verborgenen Trauer gedauert — eigentlich

Rede, vielmehr spielt sich alles hintereinander offenbar in Jerus. ab. 2. positiv. Der Zusatz hat einen selbständigen Gedankengang. Dieser und nicht die Tendenz, den Mc. zu ergänzen, hält ihn zusammen und bedingt die Auswahl. Das Stichwort ist Glaube und Unglaube, der Gang kurz dieser: Christus erschien der Maria, sie sagte es den Jüngern, aber sie glaubten nicht; da erschien er den zwei Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, sie sagten es den Andern, aber sie glaubten auch denen nicht; da erschien er den 11 selbst bei Tisch, schalt sie ob ihres Unglaubens, (worauf sie nach dem Einschub bei Hieron. c. Pelag. II, 15 — Zahn II, 935 — sich mit dem Hinweis darauf entschuldigen, dass sie noch in der Weltzeit des Unglaubens leben) und sagte ihnen, dass vom Glauben oder Unglauben Leben oder Gericht abhänge; der Glaube aber sei schon hier im Besitz der Wunderkräfte über die Natur. Damit schied Christus in den Himmel, die Jünger aber verkündigten es der Welt und die Wunderzeichen bestätigten in der That, was dem Glauben verheissen.

bezeichnet der Ausdruck wie bei uns mehrere Tage hintereinander, geradezu = διαπαντός, so Mc. 5, 5, vgl. Lc. 2, 37 u. s.[1])

Wenn Petrus der Erzähler sich unbedingt mit seinen Genossen zusammenschloss in dieser Angabe über ihre Verborgenheit, so passte schon dies nicht recht zu der kanonischen Darstellung, wonach er doch wenigstens aus der Verborgenheit bis in den Hof des Hohenpriesters sich wagte, freilich um unerkannt zu bleiben — aber immerhin ein Verstecken war es doch nicht. Vgl. die Notiz apost. Constit. V, 14 (Bunsen S. 178): ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, φεύγουσι μὲν διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, λαθραίως δὲ περιεργαζομένοις τὰ κατ' αὐτόν. Noch weniger passt nun freilich, was er über das mindestens eine Nacht und einen Tag dauernde Dasitzen unter Fasten und Klagen auch von sich aussagt. Denn gerade in der Nacht vorher und zwar gegen Morgen, den der Hahnenschrei ankündigte, verleugnete er im Hofe des hohenpriesterlichen Palastes drei Mal den Herrn. Die ganze Verleugnungsgeschichte hängt am Hahnenschrei, also an einer zeitlichen Bestimmung. Kann man annehmen, dass Petrus hier diese andere zeitliche Angabe, die jener entgegensteht, gedanken- und absichtslos giebt und wirklich seine Verleugnung in der Nacht erzählt hat?

Man könnte meinen, dass der Vf. nicht nur rückwärts auf die Zeit seit der Gefangennahme, sondern auch vorwärts auf die Zeit bis zur Auferstehung hinblickt. In der That sind wir gewohnt gerade an diese Zeit zu denken, wenn wir an den verborgenen Jammer und verstörten Zustand der Jünger denken, vorher waltete die Aufregung über die blitzähnlich sich folgenden Ereignisse und Furcht vor. Aber gerade diese natürliche Berechnung schliesst der Vf. ausdrücklich durch die zweite Zeitbestimmung aus, die er hinzufügt νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου. Wir befinden uns mit der Bestattung Jesu am Freitag zwischen 3 u. 6, das Interesse des Autors war zu erkennen, das er an der rechtzeitigen Bestattung vor Einbruch des Sabbats nahm. Man kann also die Stelle nur so verstehen, dass der anbrechende hohe Festtag auch von den Jüngern beobachtet wurde und ihrem Fasten und Sitzen mit Klagen und Trauern ein Ziel setzte. Bedenkt man die Gemütsstimmung der Jünger, so muss die Angabe überraschen. Man darf allerdings auf einiges zur Erläuterung hinweisen: 1. Der Sabbat war nach v. 5 nicht nur ein gewöhnlicher, sondern ein grosser (Joh. 19, 31), an dem Klagen und Fasten besonders angeschlossen war.

---

[1]) Da nach gewöhnlichem Sprachgebrauche die Nacht dem Tage vorgesetzt wurde, der antiken Zeitberechnung entsprechend, so verstehe ich nicht, wie Zahn S. 162 (20) A. 2 zu dem Satz kommt: „Wenn die Nacht vor dem Tag genannt wird, so spricht sich die Meinung aus, dass das Fasten und Klagen der Jünger nach dem Tod und Begräbnis Jesu am Freitag Abend begonnen habe". Dann kommt man freilich dazu, dem Vf. den vollendeten Unsinn zuzutrauen: „das Fasten dauerte bis zu demselben Augenblick, in welchem es begonnen haben soll". Aber hier thut Zahn gewiss dem Vf. Unrecht.

Er begann mit dem Freudenmahl des Passah. 2. Der Vf. lässt auch sonst den Buchstaben des Gesetzes eine grosse Rolle spielen (v. 5. 15) und das Empfindungsleben beherrschen: v. 15 ängstigen sich die Juden nicht sowohl über das Naturereignis der vorzeitigen Finsternis, als über die Verletzung des Gesetzesbuchstabens. Dem entspricht die Freude v. 23. 3. In dem Verhalten der Jüngerinnen Lc. 23, 56 fand der Vf. eine verwandte Vorstellung: so sehr es sie drängt, sie vollenden ihr Vorhaben den Herrn zu salben nicht, sondern ruhen am Sabbat κατὰ τὴν ἐντολήν. 4. Man kann den v. 25 heranziehen. Die Wendung der Volksstimmung zu gunsten Jesu musste auch seinen Jüngern zu gute kommen. In der That sehen wir im Folgenden das Volk geradezu auf Seite der Jünger stehen. Wenn dann v. 50 ff. doch das Motiv der Judenfurcht wieder auftaucht, so ist das eben inconsequent. Jedenfalls die dringende Gefahr hatte aufgehört und auch von ihnen konnte mit Bezug auf ihre Herzensunruhe gelten, was Lucas von den Jüngerinnen sagt: τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν. Dennoch überrascht die Angabe, zumal wir v. 58 hören, dass am Ende der ἄζυμα die Jünger sich noch immer in der traurigen Stimmung befinden. Erwägt man, dass wir ob. v. 15 ähnlich frappanten Bemerkungen gerade da begegnet sind, wo den Vf. eine bestimmte Tendenz leitet, so wird man auch hier geneigt sein nach einer solchen zu suchen.

An zwei kann man denken. Zuerst an ein bestimmtes Interesse an der Frage des Osterfastens. Sicher ist, dass der eigene Fastenbrauch des Schreibers sich in Uebereinstimmung befand mit dem, was hier als Uebung der Jünger in der ersten grundlegenden Passionswoche beim Todesereignis selbst aus dem Munde des Petrus ausgesagt sind. Nur einen Schritt weiter geht es, wenn in der Didask. und den ap. Const. V, 12 ff. der Herr selbst den Jüngern die Fastenregel vorschreibt und diese sie kraft jener höchsten Autorität verbindlich machen. Dann kann man aber auch leicht annehmen, dass Pseudo-Petrus an unserer Stelle mit seinem Termin etwas Bestimmtes sagen will. Denn um den Zeitpunkt, bis zu dem vorbildlich gefastet worden ist und also gefastet werden soll, handelt es sich.[1]) Es kann für einen Fastenschluss am Freitag Abend polemisiert werden. Ich weise auf zweierlei hin 1. die Polemik kann sich gegen einen späteren Fastenschluss richten. Die Kleinasiaten hatten als Quartodecimaner den Brauch, nur den 14. Nisan zu fasten und am Abend das Mahl zu nehmen, also zu

[1]) Dürfte man mit Kunze S. 25 das *ἕως τοῦ σαββ.* eventuell „bis einschliessl. Sabbat" verstehen, so wäre mehr geholfen, als er selbst glaubt. Wir hätten dann denselben Fastenbrauch, wie er in der Didask. schon üblich. Bei einer eingebürgerten Sache war der Ausdruck auch dem Missverständnis nicht so ausgesetzt. Mtth. 27, 64 *ἕως τῆς τρίτης* (incl.) *ἡμέρας* liegt die Sache durch die Zahlbestimmung etwas anders. Wie viel ganz Singuläres nam. die ostsyrische Kirche in allen diesen Dingen hatte, kann die Osterhomilie des Aphraates noch für das 4. Jahrh. lehren. Das muss vor raschem Urteil warnen.

der Zeit, da nach ihrer Berechnung der Herr das letzte Mahl eingenommen (Schürer, Passahstr. Z. f. h. Th. 1870, S. 211. 39, anders Steitz). Abgesehen von anderem widerspricht dem, dass unser Ev. wie die abendländ. Kirche und nicht wie die Kleinasiaten den 14. Nisan als Todestag kennt, aber nicht als den Tag, an dessen Abend das Herrenmahl eingesetzt war. Ausserdem war es für einen Quartodecimaner gleichgültig, ob der folgende Tag ein Sabbat war, da seine Passahfeier nicht am Wochentag haftete, bis zum ersten der süssen Brode oder bis zum 15. Nisan wäre für ihn der richtige Ausdruck gewesen und endlich deutet das „Tag und Nacht“ darauf, dass nicht nur ein eintägiges Fasten gemeint sei. 2. Das führt darauf, ob nicht auf das Wochenfasten am Freitag, das ja seinen Ursprung auch von der Leidensgeschichte nimmt, hier reflectiert ist und vielmehr gegen einen zu frühen Fastenschluss polemisiert wird. So thut der Montanist Tertullian de ieiunio c. 10 gegen den römischen Brauch, das Fasten bereits um 3 abzubrechen, in dem interessanten Satz: possum aeque, serae stationis ex eodem rei ordine statum figere, ut ieiunemus ad serum, exspectantes tempus dominicae sepulturae, cum Joseph postulatum detulit corpus et condidit inde et irreligiosum est ante famulorum carnem refrigerare quam domini.

Wie dem auch sei, jedenfalls erreichte Ps.-Petrus durch den Termin zugleich das zweite, was in seinem Wunsche liegen musste: die Berechnung des verborgenen Zustandes wurde rückwärts dirigiert und sein Alibi in der Leidensnacht nachgewiesen.

In der That passt diese Auslegung zu dem ganzen Tenor der Ausführung, die etwas ungemein Geflissentliches hat, am besten.

Vorausgesetzt habe ich dabei immer, dass auch nach PE. die Gefangennehmung erst am Abend vorher vollzogen ist. In der Didaskalia liegt eine andere Berechnung vor, wonach sich Jesus je eine Nacht bei Kaiphas und bei Pilatus aufhält (Did. V, 14). Dann würde die Angabe νυκτὸς καὶ ἡμέρας für die Verleugnungsscene Raum lassen, aber auch nur allenfalls, da „Tag und Nacht“ gemeinhin nicht nur von einem Tage und einer Nacht verstanden wird. Zudem weicht die Berechnung im Didask.-Ev., durch Exod. 12, 6 veranlasst,[1]) von der vorliegenden ab. Die Vorverlegung des Passah um 3 Tage ist durch v. 5 ausgeschlossen.

Um die auffallende Angabe zu beseitigen, schlägt Robinson vor zu verstehen „bis zum zweiten Sabbat“ vgl. u. v. 58, den Sabbat der

---

[1]) Did. V, 17 (Bunsen p. 219). Resch (Agrapha 404) hat gerade an dem Satz aufgehört, der die Erklärung für die sonderbare Berechnung giebt. Auch hier steckt der Weissagungsbeweis und die Passahlammtypologie dahinter, mit der man den Fastenbrauch (Funk, ap. Const. S. 64 sicher richtig: das Mittwochfasten) decken wollte: *ὡς λέγει Μωϋσῆς περὶ τοῦ πάσχα οὕτω, ὅτι τηρείσθω ὑμῖν ἀπὸ δεκάτης μέχρι τέσσαρες καὶ δεκάτης καὶ τότε θύσει τὸ πάσχα πᾶς Ἰσραήλ.* Die „thörichte Geschichte“ und „Fabelei des Vf.“ (Harn. 44) ist also ein genaues Seitenstück zu der Fabelei unseres Vf., wonach die Juden schon den Mittag für die Nacht nahmen. Die Taxierung ihres Intellectes muss billig die gleiche sein.

nächsten Woche,[1]) da sie Jerusalem verlassen hätten, um οἶκον zu gehen, womit das trauernde Sitzen in der Verborgenheit allerdings ein Ende nahm, wenn auch noch nicht das Weinen und Klagen, das vielmehr v. 58 noch andauert. Aber auch das Ende des verborgenen Sitzens und der Aufbruch nach Galiläa muss entweder nach dem 2. Sabbat oder bereits 2 Tage vorher geschehen sein, da der 21. Nisan und der Sabbat in diesem Jahre unmittelbar an einander stiessen, wenn der 15. Sabbat war nach v. 5 Am 21. u. am Sabbat war die Reise, für die übrigens ein Tag nicht ausreichte, ausgeschlossen (s. u.). Der Termin „bis zum Sabbat" wäre also für diesen zweiten einfach falsch.

Aber ohne Einschiebung einer Beziehung auf den zweiten Sabbat konnte überhaupt kein Leser an diesen denken, da wir uns ja noch vor dem ersten befinden. Robinson sagt zwar: the first sabbath had begun at the time referred to. Das ἐπὶ τούτοις πᾶσιν und die ganze Darstellung soll sich doch offenbar auf die ganze Reihe der vorangegangenen Ereignisse wenigstens mit beziehen, die Gefahr von den Juden drohte auch ihnen am meisten, als sie den Meister fingen und straften. Die Judenscene v. 25 schliesst sich innerlich, dem synopt. Aufriss entsprechend, an die Ereignisse unmittelbar nach Jesu Tod an, also Freitag am Nachmittag, und auch die Bestattung war da gedacht. Der einzige Sabbat, von dem man vorher gehört, σάββατον ἐπιφώσκει v. 5, ist dieser erste, der erste Tag der süssen Brode, vor dem Jesus unbedingt zu bestatten war. Und nun, wie der Vf. an diese Bestattung anschliesst, was die Jünger zur selben Zeit gemacht, da sollen wir mit eins schon mitten im Sabbat sein! Selbst das Folgende ist offenbar noch vor dem Sabbat zu denken, v. 34 heisst es erst ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου.

Ich halte es für richtiger, dabei zu bleiben, dass die Bestimmung wie der ganze Absatz vorzugsweise dem apologetischen Zweck dient, das Verhalten der Jünger und speciell das des Petrus zu rechtfertigen, wie es z. B. zweifellos auch die Tendenz der Notiz in den ap. Constit. ist: φεύγουσι μὲν ... λαθραίως δὲ περιεργαζομένοις τὰ κατ' αὐτόν. Dass sie sich versteckten, war durch die höchste Not gerechtfertigt, dass er, Petrus, daran teilnam, bewies, dass er so wenig wie die andern in der Leidensnacht eine zweifelhafte Rolle gespielt, sondern ihr Verhalten war ein der Sachlage höchst angemessenes. Er hatte seine Schande nicht selbst erzählt, die betreffenden Stellen in der Leidensgeschichte und in der Abendmahlsscene standen in unserem Ev. nicht. Sollte das Fragment von Fajûm, das eine Parallele gerade zu dieser letzteren enthält, aus einem Ev. sein, so kann es nicht in PE. hineingehören. — Wie diese Beobachtung ihre Wirkung rückwärts äussert, so auch vorwärts. Die Geschichte Joh. 21, 15 ff. mit ihrer dreifachen zweifelnden Frage

[1]) Zahn (S. 162, bzw. 20) u. Kunze (S. 25 f.) erkennen in dieser wie in d. anderen Zeitangaben nur völligen Unsinn, das geht doch zu weit. Eher ist man versucht, das *ἕως* zu streichen (etwa entstanden aus d. vorangehenden — *ας*) oder eine Präposit. darin zu vermuten, so dass „Nacht und Tag des Sabbats" zu lesen wäre. Nach d. apost. Const. V, 18 soll einer, der nicht Freitag und Sonnabend fasten kann, wenigstens den letzteren fasten, denn: Mtth. 9, 15. — Vgl. hierzu S. 79 A. 1.

nach der Liebe Petri schliesst innerlich an die andere von der dreifachen Verleugnung dieser Liebe an. Auch zu dieser musste der Vf. Stellung nehmen.

Ueberblickt man noch einmal die Verse 25—27, so ist das Bild der Feinde v. 25 zu einer Apologie des Meisters, das Bild der Angehörigen v. 26 u. 27 zu einer Apologie der Jünger und besonders des Petrus geworden.

VII. Die Grabeswache.

[28] συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους ἀκούσαντες, ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες ὅτι· εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὅτι πόσον δίκαιός ἐστιν, [29] ἐφοβήθησαν οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες· [30] παράδος ἡμῖν στρατιώτας ἵνα φυλάξωμεν τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμ[έρας], μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν, καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά. [31] ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον, καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα, [32] καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος [33] καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν.

[34] πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τού σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνημεῖον ἐσφραγισμένον.

		Mtth. 27	Mc. 15	Lc. 23
28.-29a.	a. Die Beratung der Schriftgel., Pharis. u. Presb.			
	1. versammeln sich	62		
	2. hören die Unruhe des ganzen Volkes; dass			
	α. das Volk murrt	—		(Joh. 7, 36)
	β. die Brust schlägt	—		48
	γ. unter Hinweis auf die Zeichen beim Tode Jesus für einen Gerechten erklärt	—		47
	3. fürchten sich	(26,5)	(14,2)	(22,2)
29b.-30.	b. Bitte derselben an Pilatus			
	1. Inhalt: Bitte um Soldaten	62		
	2. Zweck: zur Bewachung d. Grabes drei Tage lang	63, 64a		
	3. Grund:			
	α. damit die Jünger ihn nicht stehlen			
	β. das Volk ihn nicht für auferstanden halte	64 b		
	γ. es ihnen nichts böses anthue			
31a.	c. Gewährung von Seiten des Pilatus, der ihnen eine Wache unter d. Centurio Petronius stellt	65		
31b -33.	d. Ausführung	66		
	1. die Soldaten und jüd. Oberen gehen zum Grabe			
	2. wälzen alle zusammen einen grossen Stein vor d. Thür	60	15, 46	
	3. siegeln sieben Siegel darauf	66		
	4. errichten ein Zelt	—		
	5. treten die Wache an	—		
34.	e. Besuch des versiegelten Grabes durch das Volk von Jerusalem u. Umgegend am Sabbatmorgen.	—		

1. Während schon in dem letzten Stück die Johannestradition versagte und sich der Vf. an die synoptische gewiesen sah, um in freier Anlehnung an diese, namentlich Lucas, seine beiden Stimmungsbilder zu componieren, so versagen nun auch Mc. und Lc. Im ersten und dritten Ev. schliesst sich unmittelbar an die Erzählung von den Jüngerinnen, die nach der Bestattung am Freitag Abend sehen, wo sie ihn hingelegt, wie eine Fortsetzung der Bericht von denselben Jüngerinnen an, die am Ostermorgen zu dem Grabe gehen, ihre Absicht der Salbung auszuführen. Dazwischen liegt der „stille Samstag“. der Sabbat. Für diesen hat nur Matthäus etwas, 27, 62—66: τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, bitten die ἄρχοντες der Juden den Pilatus, das Grab bis zum dritten Tage zu sichern, damit die Jünger nicht den Leichnam stehlen und das Volk glauben machen, er sei seiner Verheissung gemäss auferstanden. Pilatus gewährt die Bitte, giebt ihnen die Wache und die Juden versichern das Grab, indem sie es mit der Wache zusammen versiegeln.

Dass hier dieselbe Geschichte nicht nur im Umriss, sondern auch in allen einzelnen Teilen bis auf Satz und Wort nur hie und da erweitert und umgestaltet vor uns liegt, ergiebt sich auf den ersten Blick. Es fragt sich, welchen Umfang und Charakter die Aus- und Umgestaltung trägt und ob sie in Verbindung steht mit den Tendenzen, die bisher als Motive solcher Arbeit erkennbar wurden. Da ist nun schon zu sagen, dass die Aufnahme dieses Stückes selbst die Aufnahme einer Tendenz bedeutet, denn das Stück im Mtth. ist zu einem bestimmten apologetischen Zwecke geschrieben. Mc. 16, 1—8 und Lc. 24, 1—11 haben am Ostermorgen nur die Engelerscheinung im resp. am leeren Grab vor den Frauen. Nach Mc. 16, 8 sagen sie niemandem davon, nach Lc. 24, 11 waren ihre Worte selbst den Jüngern leeres Weibergeschwätz. Mtth. hat neben der Engelerscheinung auch eine Christophanie vor den Frauen. Lauter Zeugnisse aus dem Jüngerkreise. Das 4. Ev. lässt wenigstens Petrus und Johannes das leere Grab sehen und Maria sieht den Herrn selbst. Mtth. thut mehr: er ergänzt in dem bestimmten Interesse, das Gerede zu entkräften, das bis auf seine Zeit unter den Juden ging, die Jünger hätten den Leib Jesu gestohlen (28, 15 b). Er will erklären, wie es sich vielmehr verhalten und zugleich wie das Gerücht hat entstehen können. Man kann Zeugen anrufen, die nicht aus dem zum Glauben disponierten Jüngerkreise stammen: das Grab wurde von römischen Soldaten bewacht, also ganz objectiven Zeugen, die die Wunder am Grabe miterlebten, 28, 1—4. Das führt zu einer vorbereitenden Scene, am Tage vor Ostern: die jüdischen Hierarchen besorgen die Bewachung, und zu einem Nachspiel nach dem Ostermorgen: die Meldung des Vorgefallenen durch die Wache an die Hierarchen und die Vertuschung desselben durch die Aussprengung der Lüge

vom Jüngerdiebstahl. Es war eine Apologie des auferstandenen Meisters wie seiner Jünger und zugleich eine harte Anklage gegen die Juden; der Vorwurf des Betruges fiel auf ihr Haupt zurück. Schon die vorbereitende Scene am Sabbat trägt durchaus diesen Charakter. Die Bedeutung Christi tritt in das hellste Licht: noch als Toter schien er gefährlich. Und in der Bitte an Pilatus klingt die geheime Sorge durch, dass, nachdem so schreckliche Dinge geschehen, sich schliesslich doch auch noch das ereignen könnte, dass das Grab wirklich leer wäre. Man hätte es freilich nur auf Rechnung der verzweifelten Menschen, seiner Jünger, zu schreiben, die vor keinem Betrug zurückschrecken. Aber das Volk könnte es doch glauben, und von da droht Gefahr. Die sorgfältige Schliessung und Bewachung des Grabes musste eine spätere Oeffnung um so mehr als ein unleugbares und wunderbares Ereignis erscheinen lassen.

Indem der Vf. des PE. diese Erzählung aufnahm, eignete er sich die aufgezeigte apologetische Tendenz an, fand darin aber nur die Fortsetzung der schon in der vorhergehenden Darstellung von ihm selbst verfolgten Richtung. Er nahm sie also wohl um ihrer Tendenz willen. Damit ist einmal die Vermutung gegeben, dass er nicht nur diese erste Scene der Matthäusrelation, sondern auch das Folgende wird verwertet haben, und zweitens, dass er geneigt sein musste, die ihm genehme Tendenz zu steigern. Beides ist der Fall.

2. Die Erzählung beginnt v. 28 mit einer Versammlung der ἄρχοντες der Juden. Dabei hat das PE. die Zeitbestimmung des Mtth. nicht aufgenommen: τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστιν μετὰ τὴν παρασκευήν. Darunter kann nicht die Zeit des Sabbats verstanden sein, die von Freitag Abend 6 bis in die Nacht sich erstreckte: ἐπαύριον ist die Morgendämmerung. Wir haben die Versammlung nach Mtth. uns am Morgen zu denken.

Die Versammelten sind bei Mtth. als ἀρχιερεῖς καὶ φαρισαῖοι bezeichnet. Die Zusammenstellung des höchsten geistlichen Amts mit der Partei fehlt sonst in den syn. Ev., nur Joh. 7, 32. 18, 3 u. s. hat sie. Sonst ist den Synoptikern geläufig die Zusammenstellung der Hohenpriester mit dem Stand der Aeltesten und wohl auch der Schriftgelehrten, so namentl. in der Leidensgeschichte z. B. Mtth. 16, 21, 27, 12. 20. 41. Vorher Mtth. 26, 3 (Mc. 14, 2) haben wir die Beratung zum Todesanschlag: συνήχθησαν οἱ ἀρχ. καὶ οἱ πρεσβ. τοῦ λαοῦ (Mc. οἱ ἀρχ. καὶ οἱ γραμμ.). Nachher 28, 12 heisst es wieder συναχθέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων ἀρχιερεῖς. Wie in v. 25 sammelt das PE. die Ausdrücke: συναχθέντες οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι, indem er zweifelhaft erscheinen lässt, ob und wie weit er sich über die Bedeutung dieser Bezeichnungen im klaren ist. Die ἀρχιερεῖς, die bei Mtth. die Hauptrolle spielen (s. auch 28, 11. 12) fallen dabei wieder ganz aus. Wie das ἱερεῖς v. 25 vermuten liess, eine genauere Kenntnis des Amtes und der Rolle, die es spielte, scheint ihm abzugehen. Die Situation hat auch, was die Personen anbetrifft, an Deutlichkeit verloren.

Bei Mtth. versammeln sich die ἄρχοντες bei Pilatus, hier haben wir es mit einer Vorversammlung πρὸς ἀλλήλους zu thun. Mit dem ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον . . . λέγοντες schliesst sich unser Ev. erst wieder mit Mtth. zusammen. Der Einschub dient dazu, in Stimmung und Motive der jüdischen Oberen einen Einblick zu geben. Sie vernehmen, dass das Volk für Christus Partei nimmt. Damit wird die Gedankenreihe von v. 21. 25 aufgenommen und weiter ausgesponnen. V. 25 schlagen die Juden und Presbyter und Priester reuevoll an die Brust — hier ist es ἅπας ὁ λαὸς. Dort lag eine Ausgestaltung von Lc. 23, 48 vor: das τύπτοντες τὰ στήθη v. 25 in ἤρξαντο κόπτεσθαι aufgenommen setzt sich hier in dem κόπτεται τὰ στήθη fort. Die Stimmung ist aber weiter fortgeschritten und hat für und wider Partei genommen: die Wunderzeichen beim Tode Jesu beweisen, πόσον δίκαιός ἐστιν. Auf die Juden wird übertragen, was bei Lc. im gleichen Zusammenhange im Satze vorher 23, 47 von dem römischen Hauptmann erzählt ist, aber noch nicht zur directen Verwertung hatte kommen können, da die Römer am Kreuz überhaupt fehlen und die Juden erst durch Furcht und Reue zu dieser Höhe der Erkenntnis geführt werden sollten: Der Hauptmann ἰδὼν τὸ γενόμενον (den Tod und die σημεῖα dabei) ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. Aehnlich Tatian (nur Ephräm?), der in den ersten Ruf des Volkes (v. 28) einschiebt: hic filius dei erat. Und diese Parteinahme des Volkes für Jesus wird zu einer Parteinahme gegen seine Führer und Verführer: eine dritte Angabe tritt hinzu, das Volk murrt, γογγύζει, es wird schwierig. γογγύζειν bezeichnet die unbestimmte Unruhe im Volke überhaupt, das Hin- und Herreden. Johannes hat es besonders oft. Dem Vf. schwebt sichtlich die Stelle Joh. 7, 31 vor: πολλοὶ δὲ ἐπίστευσαν ἐκ τοῦ ὄχλου εἰς αὐτὸν καὶ ἔλεγον· ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ, μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὧν οὗτος ποιεῖ; ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου γογγύζοντος περὶ αὐτοῦ ταῦτα. Hier wiederholt sich die Situation gegenüber dem toten Jesus und den μέγιστα σημεῖα. Aber auch dort heisst es vorher v. 30: „sie suchten ihn zu greifen" und nachher v. 32: und die Hohenpriester und Pharisäer sandten Knechte ihn zu greifen. Das Murmeln des Volkes war zugleich ein Murren gegen die Oberen. So steht das Wort Joh. 6, 41: ἐγγόγυζον οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ nämlich über sein Wort, ich bin das Himmelsbrod, ebenso v. 43. 61. vgl act, 6, 1.

Dass das Volk als schwierig aufgefasst wird, geht aus dem Folgenden hervor: Die Aeltesten fürchteten sich. Das ist das Motiv, das sie zu Pilatus führt. Es fehlt bei Mtth. nicht. Indem die Oberen das Volk für fähig halten an die Auferstehung zu glauben und diesen Betrug für ein unter allen Umständen zu vermeidendes Uebel ansehen, kommt die Anerkennung zum Ausdruck, dass auch das Volk prädisponiert ist an das Wunder zu glauben, und zugleich klingt die Sorge der Regierenden vor einer Volkserhebung durch.

Der Einschub im PE. dient nur dazu, die Sache in klareres Licht zu setzen und stärkere Farbentöne aufzutragen. Wie das γογγύζειν an die johanneische Stelle von den Anschlägen der ἄρχοντες gegen Jesus erinnert, so gemahnt das Ganze an die frühere Versammlung derselben im Hause des Hohenpriesters bei Mtth. 26, 3 (vgl. Mc. 14, 2, Lc. 22, 2) συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (Mc., Lc. γραμματεῖς) mit dem Resultat: nicht zum Fest, μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ. Lc. aber hat statt dessen: ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν.

Dass es sich aber hier um einen Einschub in eine litterarische Vorlage handelt, zeigt sich deutlich an dem verwirrten Satzbau. Der alte Zusammenhang συναχθέντες — ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον ist zertrümmert, indem dazwischen ein zweites Particip ἀκούσαντες geschoben ist. Von dem ist ein Satz mit ὅτι abhängig, dessen zweites Glied wieder eine directe Rede nach sich schleppt, sodass der Vf. zu dem endlich folgenden Prädicat des Hauptsatzes noch einmal das Subject aufnimmt, das aber nur noch ein Stück des ersten enthält, οἱ πρεσβύτεροι.

Endlich wird die Klarheit dadurch wesentlich beeinträchtigt, dass das Volk und die Regierenden nicht scharf auseinandergehalten werden. V. 25 sind beide Gruppen zusammengefasst als reumütig, auch die πρεσβύτεροι also, sodass ἅπας ὁ λαὸς in dieser Stimmung erscheint, hier stellen sich die Führenden, darunter in erster Stelle die πρεσβύτεροι, dem ganzen Volke und jener Stimmung als unbeteiligt gegenüber, sie erfahren nur davon, und es ergreift sie infolgedessen Furcht. Das Bedürfnis, den Mund stets möglichst voll zu nehmen, hat die Unklarheit verschuldet. Die Meinung wird sein, dass die regierten Juden durchaus sich aufseiten Jesu und der Jünger neigen, die regierenden aber selbst anfangen unsicher zu werden, teils das Geschehene beklagen, teils mit Gewaltmitteln zu verhüten suchen, dass der Schaden noch weiteren Umfang nimmt. Etwas davon klingt ja auch im Mtth. durch.

3. Dem Motiv entspricht nun die Bitte an Pilatus um Soldaten, v. **29. 30**, vgl. Mtth. v. 63. 64. Bei Mtth. beginnen sie mit dem Hinweis auf die Weissagung Jesu: μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι, und knüpfen daran die Bitte um den Befehl, das Grab bis zum dritten Tage zu bewachen, damit die Jünger den Leib nicht stehlen und das Volk zum Glauben an die Auferstehung veranlassen, ein Betrug, der ärger wäre als alle bisherigen.

Diese Motivierung erfährt durch die Weiterbildung im PE. sofort gewisse Modificationen. Bei Joh. (20, 9) kannten die Jünger noch am Ostermorgen nicht die Auferstehung, nach der synopt. Stelle Mtth. 16, 21 u. Parall. wussten nur die Jünger darum, nach Mtth. 26, 61 wissen die falschen Zeugen darum, aber verkehren das Wort, nach dieser Stelle wissen alle Oberen um die Weissagung des „Betrügers“. Aber Pilatus weiss nichts. Das Volk könnte nur

dazu durch eine Lüge der Jünger verleitet werden es zu glauben. Unser Ev. führt auch darin eine Stufe weiter: auch das ganze Volk weiss darum und ist geneigt daran zu glauben, ohne dass es einer Ueberredung vonseiten der Jünger bedürfte. Sobald das Grab leer ist, wird das Volk annehmen (ὑπολάβῃ ὁ λαός), er sei von den Toten auferstanden. Indem der Vf. die Bekanntschaft mit der Weissagung der Auferstehung nach 3 Tagen voraussetzt, wird er veranlasst, die einleitende Mitteilung der ἄρχοντες Mtth. v. 63 zu streichen. Indem er aber dabei aus dem zweiten Satze v. 64 die Angabe „bis zu drei Tagen" (ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, Mtth.: ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας) beibehält, bedenkt er nicht, dass diese bestimmte Formulierung der Forderung ebenso für den Pilatus wie für einen Leser, der noch nichts von der Sache wusste, unverständlich sein musste. Es ist wieder ein deutliches Zeichen davon, dass der Vf. ungeschickt eine litterarische Vorlage zusammengestrichen und redigiert hat, und zweitens, dass er das in einer Zeit that, wo er zu seinem Versehen verleitet werden konnte dadurch, dass seine Leser natürlich die allbekannte Geschichte von der Auferstehung am 3. Tage anderswoher kannten. Eine originale Conception ist hier ausgeschlossen.

Bei dieser Auffassung von der Volksstimmung, wie sie v. 28 und wieder hier zu Grunde liegt, mussten natürlich auch die Folgen, die der Glaube an die halb erwartete und nun wirklich eingetretene Auferstehung für die Regierenden haben musste, viel klarer zu Tage treten. Deswegen heisst es nicht nur allgemein: dieser letzte Betrug wird ärger sein als der erste, sondern sie werden uns ein Leid anthun, nämlich nach dem Zusammenhange des Textes das mit den Jüngern verbündete gereizte Volk. Deswegen eben ἐφοβήθησαν οἱ πρεσβύτεροι. Vers 30 setzt also die Reihe (21 c.) 25. 28 fort, die sich bis zur eventuellen Empörung steigernde Erregung des Volks.

Wie der Vf. hier die Vorstellung des „Betrugs" von den Jüngern, die des „Betrügers" (v. 63) von dem Meister fernhält, so gewinnt er durch seine Auffassung auch die Möglichkeit, die ganze unwürdige Idee der Jüngerlüge fernzuhalten. Besser, man enthielt solche Vorstellung dem Leser vor, es entsprach der Würde des Gegenstandes nicht, auch nur in den Mund des Feindes solche Ausdrücke zu legen und ausserdem semper aliquid haeret. Es war auch ein Stück Apologie, das wegzulassen.

Es bleibt freilich die Vorstellung von der Wegnahme des Leichnams Jesu, den die Hierarchen „Diebstahl" nennen. In Wahrheit war das ja kein Diebstahl, da die Juden den Leichnam dem „Freund des Herrn" Joseph zur Bestattung übergeben hatten und auch nach der Darstellung der kanon. Ev. die Römer die Leiche weggaben, ja nach Mc. 15, 45 „verschenkten". Das odium also haftete vielmehr an der Lüge, die sich an den „Diebstahl" knüpfte, an dem, was man aus dem leeren Grab machte.

Der ganze Nachdruck der Bitte in unserem Ev. ist auf die eine Möglichkeit gerichtet, dass das Grab mit einmal leer ist. Die Presbyter sind noch als solche gedacht, die das Ereignis auf eine Wegnahme durch die Jünger schieben würden, aber das Volk würde es anders auslegen und glauben, also: gieb uns Soldaten zur Bewachung. Das Mittelstück der Bitte ist bis aufs Wort dasselbe, hier wie da:

PE.: παράδος ἡμῖν στρατιώτας ἵνα φυλάξωμεν τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαός, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη.	Mtth. κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ· ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν.

Eine Wendung ist nur noch darin zu bemerken, dass im PE. die Juden den Pilatus bitten, ihnen die Soldaten zu übergeben, „damit wir bewachen“. Wie im ganzen Vorhergehenden tritt Pilatus zurück, sowie es sich um etwas Schlechtes handelt, er ist nur wie ein Werkzeug der Juden, steht auf, um Herodes Raum zum Befehl zu lassen, übermittelt die Bitte des Joseph an Herodes, giebt seine Soldaten her.

Es ist doch nicht nur eine formelle Verschiebung. Die Juden übernehmen mit den Soldaten zusammen die Wache φυλάξωμεν, 1. P. Plur. Es wird sich zeigen, ob das festgehalten ist. Nicht nur die Römer, die ja schon so wie so christenfreundlich erscheinen, auch diejenigen Juden, die als die letzten sich gegen die Wahrheit Christi sträuben, müssen ans Grab heran. Wenn auch diese sich überzeugten, dann war sie unwiderleglich bewiesen. So ist alles hier noch viel straffer auf den apologetischen Hauptpunkt bezogen.

4. Die Gewährung der Bitte ist bei Mtth. v. 65 in directe Rede gekleidet, ἔφη αὐτοῖς ὁ Πειλᾶτος· ἔχετε κουστωδίαν· ὑπάγετε ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε; im PE. v. **31**a wird die Antwort erzählt, die Sache ist ganz dieselbe, nur dass die custodia zerlegt wird in den Centurio Petronius und die Soldaten. Die Synoptiker kennen an anderer Stelle eine custodia von römischen Soldaten unter einem centurio, die Wache am Kreuz. Da die Juden im PE. die Execution ausführten, so war dort die Figur nicht anzubringen. Nur sein anerkennendes Wort über Jesus in der lucanischen Fassung war bereits verwertet und dem Volke v. 28 in den Mund gelegt. Aber die apologetisch wertvolle Figur des durch den Tod Christi überwundenen heidnischen Römers konnte nicht entbehrt werden. Schon die Synoptiker verraten eine Steigerung in der Auffassung des sympathischen Stoffes. Während bei Mc. 15, 39 die heroische Art, wie Jesus stirbt, auf den Soldaten wirkt, wird er bei Mtth. 27, 54 mit seinen Leuten zugleich durch den Schrecken vor den göttlichen Zeichen zur Anerkennung geführt, bei Lucas „preist er Gott“, ἐδόξαζεν τὸν θεόν. So wächst er in die Rolle eines Repräsentanten der durch die

christl. Wahrheit überwundenen römischen Weltmacht hinein. Die Lucasstelle zeigt bereits, dass die christliche Phantasie geneigt war, ihn für einen σεβόμενος zu halten.

Hier haben wir wieder eine ähnliche Situation. Dort wie hier 27, 54 und 28, 4, redet Mtth. von οἱ τηροῦντες: wieder bestellt Pilatus eine Wache römischer Soldaten, wieder gilt es Christus zu bewachen, nur mit dem Unterschied, dass sie dort den aus dem Leben Scheidenden bewachen sollten, hier den Toten, von dem man doch erwartete, dass er wieder lebendig würde. Hatte der Vf. oben keine Gelegenheit gehabt, die Person des Wachkommandanten durch den Tod Christi überzeugt werden zu lassen, so konnte er keinen besseren Ersatz dafür schaffen, als wenn er ihn nun durch die Auferstehung Christi aus dem Tode gewonnen werden liess. Damit hatte er zugleich den Vorteil erreicht, dass nicht nur einige obscure Soldaten, sondern ein namhafter Mann als Zeuge für die Auferstehung angerufen werden konnte. Darin ist das Motiv gegeben, diesen Centurio als Petronius namhaft zu machen.

Die christl. Legende hat auch dem synoptischen Hauptmann unter dem Kreuz später einen Namen gegeben, Longinus. Die Phantasie musste auch ohne Anhalt an besonderer Tradition dazu geführt werden, sich diese an den Höhepunkten der Heilsgeschichte gewonnenen Erstlinge aus der Heidenwelt als später unter den Christen notorische Persönlichkeiten vorzustellen. Der Statthalter Petronius von Syrien 39—42 (Schürer I, 270) wird schwerlich etwas damit zu thun haben.[1]) Der von Robinson p. 24 n. 1 als Schüler Petri (in den act. Hermione 4. Sept.) herangezogene Petronius ist ein Paulusschüler (Lipsius, apokr. Apostelgesch. II, 2, 3.).

Erwähnenswert ist noch, dass gerade der Römer so ausgezeichnet wird: neben Joseph, dem „Freunde des Pilatus“, ist dieser Petronius, der centurio des Pilatus der einzige bisher namentlich aufgeführte. Das gräcisierte latein. centurio ist nur noch dem Mc. eigentümlich, bei Mtth. und Lc. ist der Hauptmann unter dem Kreuz der ἑκατοντάρχης.

5. Im Mtth. trägt Pilatus den Hierarchen auf, das G r a b z u v e r s i c h e r n: im PE. sprechen sie noch direct die Absicht aus, selbst die Bewachung zu übernehmen, die Soldaten sollten dazu ihnen übergeben werden, damit sie es sicherer könnten. Im Mtth. v. 66 gehen Juden und Soldaten zum Grab, die Sicherung auszuführen, im PE. v. **31**b.—**33** gehen ebenfalls beide Gruppen (die Juden wieder als πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς bezeichnet) zusammen

[1]) Zahn S. 184 hält es doch für möglich, dass der Vf. etwas von diesem Präses Syriae gehört habe, zumal dieser sich als wohlwollender Mann gezeigt. Uebrigens erinnert er an die Petronilla, die man um ihres Namens willen zu einer Tochter des Petrus machte, s. zuletzt Lightfoot, Clement I, 37 ff. Interessant ist noch die von Z. aus einer Pariser Hs. des Martyrium Longini auct. Hesychio presb. Hier. excerpierte Notiz, dass dort der (Longinus benannte) fromme Centurio unter dem Kreuz und der Wachkommandant am Grabe identisch sind.

ἐπὶ τὸ μνῆμα, führen zusammen die Sicherung aus und treten offenbar auch zusammen die Bewachung an, während Mtth. 28, 4. 11 nur die Soldaten geblieben sind.

Dem entspricht nur, dass die Darstellung der gemeinsamen Sicherung weiter ausgebildet und gesteigert ist. Nach Mtth. besteht sie eigentlich nur darin, dass die Juden mit der Wache zusammen den Stein vor der Gruft versiegeln. Der Stein selbst war nach der synopt. Darstellung bereits von Joseph v. Arimathia vor die Oeffnung des Grabes gewälzt, Mtth. 27, 60 προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν (Mc. 15, 46 ohne μέγας). Dieser Schluss der Bestattungsscene war im PE. fortgelassen, so wörtlich das Vorhergehende sich wiederfand. Der Zug war weit wirksamer, wenn er hierherversetzt wurde und die Feinde auch dies übernahmen. Die Sprache schildert, welche überaus grosse Mühe sie hatten, den Stein an Ort und Stelle zu bringen. Das μετὰ τοῦ κουστωδίας aus Mtth. v. 66 ist in den wortreichen Passus verbreitert: μετὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες, alle Hände mussten zugreifen, so enorm war der Stein, so ungemein auch die Sicherung, die er bot, die man glaubte nötig, aber auch erreicht zu haben. Im übrigen kehrt der Wortlaut von Mtth. v. 60b. wieder: κυλίσαντες (wieder das Simplex statt des Compositum) λίθον μέγαν ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος. Durch die Versetzung ist aber die Schwierigkeit entstanden, dass das Grab vorher offen oder doch ungenügend verschlossen gewesen sein musste. Jedenfalls muss sich der Vf. den Vorgang möglichst an die Bestattung selbst herangerückt denken, also Freitag Abend gewiss, wohl noch vor Anbruch des Sabbats, der solche Arbeit den Juden verbot und der in diesem Jahre ja mit dem Passah begann (Ex. 12, 12!). Freilich drängten dann die Ereignisse zwischen 3 und 6 sehr zusammen, wenn auch die Josephsbitte schon in einen früheren Zeitpunkt verlegt war, v. 3—5. Bei dem Versuch, sich die Dinge concret vorzustellen, stösst man allenthalben auf Schwierigkeiten.

Der Stein wird sodann versiegelt, wie bei Mtth. v. 66. Daniel 6, 17 geschieht dasselbe. „Ein über die Grabesthür laufender Faden wurde an beiden Enden mit Siegelerde befestigt." (Holtzmann, Comm. S. 297 z. d. St.) Hier versiegeln sie das Grab mit 7 Siegeln. Damit soll wohl nicht nur die vermehrte Sicherung bezeichnet werden; die heilige 7-Zahl soll auch nicht nur die Vollendung ausdrücken, wie so oft in den kanonischen Büchern, es liegt doch nahe, an die 7 Siegel des apokalyptischen Buches zu denken (Apok. 5, 1 ff.), das ebenfalls nur Christus, das Lamm, zu öffnen versteht. Wie das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses nur der lösen kann, der das A und Ω ist, so kann das Geheimnis des Todes nur der Fürst des Lebens lichtmachen.[1]

---

[1]) Für Harris ist diese Stelle ein Beweis, dass unser Vf. die Apokalypse gekannt hat.

Endlich wird ein ordentliches Zelt für die ganze Schar errichtet, „befestigt“. Die Leute richten sich zu längerem Aufenthalt ein: sie wollen die Sache gründlich treiben. Es ist ausgeführt, was Pilatus zu den Juden sagt: ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε, wie ihr's vermögt. Man vermochte doch noch weit mehr zu thun, als im Mtth. zu lesen stand.

6. Die grosse Veranstaltung, der damit verbundene Tumult, der wunderliche Anblick des Zeltes mit der Wache vor der verrammelten Totengruft blieb nicht verborgen, in Jerusalem und Umgegend hat sich blitzschnell offenbar die Nachricht von dem versiegelten Grabe verbreitet, denn in der Frühe des Sabbats, fährt Pseudo-Petrus v. **34** fort, kam ein ὄχλος ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνημεῖον ἐσφραγισμένον.

Zunächst sehen wir, dass also die Versiegelung jedenfalls am Abend vorher gedacht ist. Das ἕως τοῦ σαββάτου v. 27 konnte doch nur auf diesen ersten, nicht den 2. Sabbat bezogen werden. Der Ausdruck ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου, wie oben v. 5 nach Lc. 23, 54 am Schluss der Bestattungsscene, nur durch den Zusatz πρωΐας (vgl. Mc. 16,2; Joh. 20, 1) ist deutlich auf den Anbruch des Sabatmorgens bezogen.

Der Satz steht bei Mtth. nicht. Er geht aber nur in derselben Richtung tendenziöser Ausmalung und Steigerung noch einen Schritt weiter. Ganz im Zusammenhange mit der Rolle, die das Volk spielt, ist angenommen, dass Jerusalem und Umgegend nicht nur voll Sympathie und voll Interesse sei, sondern auch wohlunterrichtet über den Auferstehungsglauben. Alles war gespannt, was nun werden, ob er wieder herauskommen würde — die Feinde lagerten in Scharen vor der versiegelten Gruft, jeden Streich zu verhindern, die Menge strömte herbei, sich den Ort anzusehen, an dem „der Gerechte“ lag und an dem das Unerhörte geschehen sollte. „Da kann freilich niemand heraus“, so mochte der Vf. die Gedanken der rückkehrenden Menge interpretieren, so auch die der Leser wünschen, denen er die Versicherung des Grabes so ausführlich erzählte. Der Vf. hat bereits den kindlichen Mirakelglauben, der den Sieg über den Tod für grösser hält, wenn es Gott gelingt, 7 Siegel statt eines zu zerreissen und der Stein vor der Thür recht gross ist, und er rechnet mit Lesern, die gleich ihm Quantität mit Qualität verwechseln und das massive Bedürfnis haben, auch das Wunder mit Zahl und Elle zu messen. Zugleich hat sich die objectiv urteilende Zeugenschar vermehrt: ganz Jerusalem hat sich von der Festigkeit des Grabes überzeugt. Von einem abgekarteten Jüngerbetrug konnte unter diesen Umständen gar keine Rede mehr sein.

Der Vers trägt den Stempel der Erdichtung an der Stirn: er ist aber auch sehr plump erdichtet, wenn man bedenkt, dass dieser Morgen, da das Volk zusammenströmt am Grabe, der grosse

Sabbat, der 1. Tag der süssen Brode war. Der Vf. übersieht oder scheint nicht zu wissen, dass an dem Tage vor der Zerstörung Abertausende von Juden aus dem ganzen Lande und aller Herren Länder in der Stadt des Tempels zusammenströmten. Der Vf. schreibt aus einer und für eine Anschauung, nach der Jerusalem und sein Tempel zerstört und die alte Festfeier aufgehört hat. „Jerusalem und Umgegend" konnte er von jedem andern gewöhnlichen Tage auch sagen, aber wie wichtig für seinen Zweck hätte es sein können, wenn er aus allen Ländern die Zeugenschar sich hätte am Grabe Christi versammeln lassen![1]) Ferner, liegt bei ihm die Vorstellung eines gewöhnlichen Sabbat vor, das Bild der Unruhe passt schlecht genug auch zum gewöhnlichen Sabbat, an dem es den Juden verboten war, den Wohnort zu verlassen nach Ex. 16, 29, es sei denn eine kurze Strecke weit, wie vom Oelberg bis Jerusalem. Waren sie aber in der Morgenfrühe nach der Passahnacht da, so hatten die aus der Umgegend Herbeigekommenen, die doch einen längeren Weg hinter sich hatten, wieder das Gesetz gebrochen, Ex. 12, 12, vgl. Deut. 16, 5 ff.: und so gehe kein Mensch zu seiner Hausthüre heraus bis an den Morgen.

Endlich: wie schnell musste sich die Nachricht in der einen Passahnacht verbreitet haben — bei den Synoptikern folgen nur die Jüngerinnen zur Bestattung „und sehen, wo sie ihn hingelegt". Hier geht alles öffentlich, gleichsam officiell und in grossem Maſsstab her. Und wie unklug war es doch wieder von den Regierenden, das zu dulden, ja zu fördern, da es ihnen am liebsten sein musste, wenn die Sache abgethan war. —

Kurzum, man stösst auf lauter Schwierigkeiten. Jedenfalls liefert dieser Absatz den Beweis, dass dem Vf. in dieser Strecke unsere Matthäus-Erzählung vorlag. Und zwar lag ihm hier, wo auch uns nur bei Mtth. diese Erzählung vorliegt, ebenfalls nur die Mtth.-Form vor. Was er mehr als Mtth. hat, erklärt sich durchweg als apologetische, z. T. sehr plumpe Weiterbildung der Tendenz, die er vorfand und die ihn selbst leitete. —

VIII. Die Auferstehung. v. 35—45a.

[35] τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακὴ φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουρὰν μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ [36] καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ. [37] ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἐπεχώρησε παρὰ μέρος καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰςῆλθον. [38] ἰδόν-

[1]) Es ist richtig, dass die Masse der Festgäste z. T. in der „Umgegend" einquartiert wurde. Aber wenn das der Vf. hier meinte, so hätte er sich anders ausgedrückt.

τες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους — παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες — [39] καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας, καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς [40] καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς, [41] καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; [42] καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι· ναί. [43] συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ. [44] καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα. [45] ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον ἀφέντες τὸν τάφον, ὃν ἐφύλασσον.

	Mtth.	**Mc.**	**Lc.**	**Joh.**
35-37. a. Erster Akt: am Sonntagmorgen, während die Soldaten zu zweit wachen, erfolgt	28,1a			
1. eine grosse Stimme im Himmel, der sich öffnet	28,2a			
2. aus demselben steigen zwei glänzende Männer herab zum Grab	28,2b. 3		(24,4b)	(20,12)
3. das Grab öffnet sich durch Fortrücken des Steines	28,2c			
4. die beiden Jünglinge gehen hinein.				
b. Zweiter Akt: während die Soldaten dem Hauptmann und den Aeltesten, die sie geweckt, das Geschehene erzählen, kommt	28,4			
1. ein Zug aus dem Grabe				
α. zwei Männer bis zum Himmel ragend, stützen				
β. einen dritten in der Mitte, der über die Himmel ragt,				
γ. ihnen folgt ein Kreuz. Darauf				
2. Wechselrede zwischen Himmel und Erde				
α. Frage aus dem Himmel nach der Predigt unter den Toten				
β. Bejahende Antwort vom Kreuze her.				
c. Dritter Akt: während die Wächter beraten, ob sie es Pilatus melden sollen				
1. steigt ins Grab herab ein Mensch	28,2b	(16,5)	(24,4)	(20,11)
2. öffnen sich die Himmel wieder				
3. die Wächter fliehen......	28,11			

1. Das Auferstehungsereignis ist im Mc. mit äusserster Zartheit behandelt. Die Thatsache wird den Frauen aus Engelmund verkündigt, das heilige Geheimnis selbt bleibt verhüllt, es ist geschehen, als sich die ersten menschlichen Tritte in der Morgenstunde der stillen Ruhestätte nahen. Das Dämmerlicht der frühen Stunde liegt

darüber. Der Schleier über dem Unbegreiflichen und Unbeschreiblichen bleibt, es genügt, dass es „Ereignis wird". — Der kürzende Lc. hat am meisten Berührung damit: es sind zwei Engel, und die Frauen fallen vor ihnen nieder, aber der Auferstandene zeigt sich nicht, geschweige dass wir die Auferstehung selbst sehen. Sie ist auch bei Joh. (c. 20, 1 ff.) im Hintergrund gehalten, wenn auch der Herr hier selbst am Grabe erscheint. Nicht die zwei Lieblingsjünger, nur die Maria ist gewürdigt: nur sie sieht die Engel und nur sie den Herrn. Und von wie wundervollem Duft ist diese Scene zwischen dem himmlischen Gärtner und dem schmerzverlorenen Weibe: „Maria!" „Rabbuni!" Die eine Maria hatte die Botschaft von dem Kommen Jesu in Niedrigkeit zuerst erhalten, einer anderen senkte er tief in die Seele die Geheimnisse von dem „Einen, was not ist", und eine andere empfing zuerst die Gewissheit von dem Aufsteigen des Sohnes in die Herrlichkeit des Vaters. Nur für diejenigen sind die Dinge der Ewigkeit da, die ihre Seele strecken danach und die erleuchtete Augen haben, sie zu sehen. Das Höchste entzieht sich dem Auge der Welt. Auch bei Mtth. spricht der Engel nur zu den Frauen und nur ihnen „begegnet" der Herr. Den Engel zwar sehen sie leibhaftig vom Himmel steigen, er ist noch nicht da, als sie kommen, aber Ἰησοῦς ἠγέρθη er ist auferstanden, kann er verkündigen (28, 6). Und die Wächter? sie sehen freilich den Engel, aber sie werden ὡς νεκροί, wie Tote (28, 9). Sie können es nicht ertragen.

Man muss erst den ganzen Zauber wieder auf sich wirken lassen, der in der Keuschheit dieser Erzählungen ruht, um das rechte Gefühl für den Abstand zu erhalten, der zwischen ihnen und dieser neuen, fünften Erzählung von den heiligen Begebenheiten des Ostermorgens obwaltet.

Die Hauptsache an die Spitze zu stellen: es wird uns nicht nur vom Auferstandenen verkündigt, auch nicht nur der Auferstandene gezeigt, sondern die Auferstehung selbst spielt sich vor unsern Augen ab. Was hier erzählt wird, fällt also vor alle kanonischen Erzählungen noch in die Nacht, eigentlich vor die Dämmerung — daher das doppelte τῇ δὲ νυκτί am Anfang des Ereignisses v. 35 und und νυκτός am Schluss v. 45a.

Die Engelerscheinung vor Maria, wie sie Mc. so ausführlich schildert, konnte sich also einfach anschliessen v. 50 ff. Nur war dafür zu sorgen, dass der Engel da war, der im leergewordenen Grabe sass. Nur Mtth. lässt diesen sichtbar vom Himmel herabfahren vor Frauen und Wächtern. Es war für Mtth. durchaus nötig, dass sich etwas Objectives, Gewaltiges vollzog, das auch auf die Soldaten Eindruck machte und sie veranlasste, den ἀρχιερεῦσιν v. 11 ἅπαντα τὰ γενόμενα, die Engelerscheinung und das leere Grab zu melden. Sie waren ja die Zeugen für die Thatsache der Auferstehung, die bewiesen, wie falsch das Gerede vom Jüngerdiebstahl war, die aber freilich bestochen wurden zu schweigen, wodurch eben

das Gerede entstehen konnte. So erleben denn nicht nur die Jüngerinnen, sondern auch die Wächter die wunderbaren Erscheinungen: es erfolgt eine mächtige Erschütterung, und ein Engel, eine überaus blendende Erscheinung, steigt herab, nähert sich dem Grabe, wälzt den Stein davon und setzt sich drauf (28, 2), um den Frauen Auskunft zu geben und die geschehene Auferstehung zu verkünden. Wann ist sie eigentlich geschehen? jedenfalls bei verschlossener Grabespforte, denn erst der Engel wälzt den Stein fort, und die Wächter haben offenbar bis dahin nichts bemerkt, nur über den Engel sind sie starr vor Furcht. Durch das Hineinarbeiten der Wächter und der Himmelserscheinungen, die um ihretwillen nötig waren, in die Erzählung von den Frauen ist die Unklarheit entstanden. Das eingeschobene Stück v. 2—4 gehört der apologetischen Sondererzählung von den Grabeswächtern an (27, 62—66. 28, 2—4. 11—15). Die Vorstellung ist hier offenbar die, dass ein Engel das Grab öffnet und nun die Auferstehung sich vollzieht, während die Wächter sind wie Tote und also nichts sehen. Ob Mtth. an seiner Vorlage gekürzt, wie er an der Mariaerzählung gekürzt hat, ist nicht festzustellen. Gehört das ὡς νεκροί ihr an, so würde damit allerdings angedeutet sein, dass die Erfahrungen der Wächter damit abgeschlossen waren, sie verloren die Besinnung. Auch so schliesst v. 11 gut an; sie meldeten dann eben, dass ein Engel vom Himmel das Grab geöffnet, sie wie tot geworden seien, und als sie zum Leben erwachten, sei das Grab leer gewesen, also hätten ihn die Jünger nicht gestohlen. Die Fiction des Verschlafens fand eine Anknüpfung an der Thatsache der plötzlichen Starre.

In der That hatte die Zusammenziehung des Mtth. alles ganz ins Unklare gezogen. Die erste Engelerscheinung hatte offenbar in der Wächtergeschichte die Function das Grab zu öffnen, die Auferstehung war als darauffolgend gedacht. Dadurch, dass er nun aber mit dem die geschehene Auferstehung verkündenden Engel der Frauengeschichte identificiert und diese Verkündung unmittelbar angeschlossen wird, erscheint die Auferstehung als bereits geschehen. So kommt es, dass eine Auferstehung verkündet wird, die bei verschlossener Thüre geschehen sein muss und eine Wache als Zeuge für die Auferstehung gelten soll, die den Vorgang der Auferstehung in der That verschlafen haben muss, und auch beim Anblick des Engels „wie tot“ war. Eine so spirituelle Auferstehung musste aber den Widerspruch wecken und solche objective Zeugen erregten den Verdacht, dass sie mit ihrer Erzählung vom Engel nur ihre Nachlässigkeit in der Bewachung hatten bemänteln wollen, die Jünger hatten den Leib am Ende doch gestohlen.

Das PE. hat die Wächtergeschichte aufgenommen, um aus ihr etwas zu machen, indem es von vornherein die in ihr liegende apologetische Tendenz nach Kräften steigerte. Zu den Römern nahm es die Juden hinzu, um alle Feinde am Grabe bei einander-

zu haben, und zusammen liess er sie das Grab möglichst fest verschliessen. Es musste dieser Wache nun eine ganz andere Rolle zuschreiben, als das bei Mtth. geschah. Die Geschichte wurde aus ihrem Zusammenhange wieder herausgelöst. Damit erhielt der Engel v. 2 seine ursprüngl. Function wieder und bereitete die Auferstehung vor, die nun aber diese Wächter nicht ὡς νεκροί miterlebten, sondern mit sehenden Augen. höchst bewusst. Dann konnte der zweite, der Marienengel, kommen und seinen Platz einnehmen, und die Mariaerscheinung dann angeschlossen werden. Die Wache war unterdes weg, zu Pilatus. Sie, die Feinde, hatten die Auferstehung erlebt, für die Jüngerinnen blieb nur die Verkündigung übrig. So stark waltet der apologetische Gesichtspunkt vor, nur aus dem Heidenmund wird die Thatsache bezeugt, die Jüngerinnen fliehen erschreckt v. 57 und die 11 wissen von nichts oder glauben nicht (v. 59), während Pilatus, Juden und Soldaten schon fast 8 Tage alles erfahren und geglaubt haben. Dieser Vorblick mag hier gestattet werden, die Sache muss unten wieder aufgenommen werden.

Und w i e erleben die Wächter die Auferstehung! Es ist ein grossartiges jeden Widerstand des Unglaubens niederschmetterndes Schauspiel, in dem die Kräfte Himmels und der Erde mitwirken, die Stimme Gottes selbst ertönt, das Schmachkreuz handelnd auftritt, selbst die Engel ins Gigantenhafte zwischen Grab und Wachzelt in die Höhe wachsen. Das Stück ist in drei Akte von dramatischer Steigerung geteilt, die Zuschauer sind selbst Handelnde in den Zwischenakten, wie diese sich erheben und davongehen, fällt der Vorhang auch für uns. Der Zweck ist eben damit erreicht, dass die Wächter ihr Geschäft aufgeben und dem Engel Gottes das Feld lassen.

Es musste die christliche Phantasie ungemein reizen, den Vorgang, über den die kanonischen Ev. schweigen, dessen Thatsächlichkeit aber in jeder Zeile des Neuen Testaments vorausgesetzt ist, mit den lebhaftesten Farben auszumalen, und es war eine Aufgabe eines Apologeten wohl wert, dies alles als Erfahrungen der Gegner zu geben. Die Repräsentanten der römischen Weltmacht und die jüdischen Obersten werden an der Schwelle des christlichen Auferstehungsglaubens überwunden. Ihr Schicksal war damit überhaupt besiegelt.

2. Der e r s t e A k t der v o r b e r e i t e n d e n H a n d l u n g kann sich noch am meisten an Mtth. 28, 2—4 anlehnen.

Selbst in der Zeitbestimmung ist am meisten Verwandtschaft, denn Mtth. hat offenbar in den zwei Bestimmungen ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων die Zeitangaben seiner beiden mit einander verwobenen Geschichten zusammengeworfen. In der ersten Angabe „spät aber am Sabbat“ (vgl. Holtzmann, Comm. S. 298.) liegt jedenfalls die Vorstellung zugrunde, dass man den Moment noch zum Sabbat rechnen konnte, so sehr war es noch Nacht. Die zweite entspricht dann der Angabe der frühen Morgenstunde bei

Mc. 16, 2. Lc. 24, 1. Joh. 20, 1. In unserem Ev. ist beides auseinandergehalten; „die Nacht, in der der Sonntag anbrach“ v. **35** und „die Morgenstunde des Sonntags“ v. 50. Dabei ist an Stelle der jüdischen Bezeichnung μία τῶν σαββάτων, die für Heiden schwierig war, das christliche κυριακή gesetzt, das sonst zuerst Apokal. 1, 10 (aber mit Zusatz ἡμέρα) u. Didache 14 (aber mit Zusatz κυρίου) vorkommt. Der Gebrauch des Wortes scheint eingebürgert als der Vf. schrieb. Man bedenke, dass es sich hier um den Tag handelt, der als Auferstehungstag im eigentlichen Sinn der Herrentag, das Urbild aller Herrentage war.

Zu zwei und zwei stehen die Soldaten auf Wache — jeder Gedanke an Einschlafen ist ausgeschlossen, und Leute genug zum Aufpassen sind da. Vom ersten Moment an ist der wunderbare Vorgang Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung vonseiten der Menschen, die zu Ohren- und Augenzeugen werden sollen. Der erste Akt bereitet die eigentliche Auferstehung vor: Gott sendet seine Boten, den Sohn heraus- und heimzuholen. Die Anlehnung an Mtth. v. 2 ist offenbar. Der μέγας σεισμός ist nicht als Erschütterung auf der Erde, sondern in den Lüften zu denken, wie Mtth. 8, 24 im Wasser — er wird begründet (γάρ) mit dem Herabsteigen des Engels vom Himmel. Aehnlich bedeutet μεγάλη φωνή hier nicht einen bestimmten artikulierten Laut wie ein Wort, sondern ein unbestimmtes lautes Krachen wie von einem Donner, wie so oft in der Apokal. z. B. 8, 5. καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός, 14, 2 καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης. Unter donnerähnlichem Laut öffneten sich die Himmel, die Wächter sahen sie beim Aufblicken „geöffnet“. Vielleicht liegt auch eine Anschauung wie Joh. 12, 28 vor: der Ausdruck deutet an, dass Gott in Wahrheit sprach, indem er den Engeln den Auftrag gab, für das menschliche Ohr war es nur ein unbestimmtes Donnern, anders v. 41. Aehnliches unendlich oft in der apokr. Litteratur. εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανούς, vgl. die Taufscene Mtth. 3, 16 f. (Mc. 1, 10 f.; Lc. 3, 21 f.) καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον. Hier δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν πολὺ φέγγος ἔχοντας, bei Mtth. ist es nur einer, ἄγγελος κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προςελθών. Aber ἄνδρες δύο ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ treten den Frauen Lc. 24, 4 entgegen und auch bei Joh. 20, 12 sieht Maria δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς im Grab. Zur feierlichen Herausführung (s. d. Folgende) waren zwei durchaus nötig, der Engel bei Mtth. hat nur den Stein abzuwälzen, hier war ihnen weit Höheres aufgetragen. Ihr πολὺ φέγγος schildert Mtth. v. 3 ausführlicher: das Ansehen wie ein Blitz und das Gewand wie Schnee, vgl. auch die Verklärungsscene Mtth. 17, 2 u. Parall. und Petr.-Apok. v. 7. 17 (ed. Harnack). Das προςελθὼν bei Mtth. v. 2 giebt PE. wieder mit ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ, das vorhergehende

ἐκεῖθεν aufnehmend, vielleicht in noch näherem Anschluss ἐπιστάντας (Rob., Swete, Cod. ἐπισαντας); während sie „sich nahen", „wälzt sich jener vor die Thüre geworfene Stein (beachte die absichtliche Breite zur Hervorhebung der Bedeutung) von selbst" — wieder das Simplex κυλισθείς, Mtth. ἀπεκύλισεν, das ἀπὸ allerdings in ἀφ' ἑαυτοῦ — „und rückte fort ausser der Reihe", aus der Stelle, παρὰ μέρος. Wie von einer geheimen Hand gelenkt, schieben sich die Coulissen auseinander, und „das Grab wurde geöffnet", das doch mit so viel Kraftaufwand und Sorgfalt verschlossen war. Es brauchte nicht einmal der Mühe eines Engels, von selbst rückte der Stein und sprangen die sieben Siegel. Umsonst alle Menschensorgen und -gedanken, Gott lenkt auch die unbelebte Natur mit verborgener Kraft. Während sich der Engel bei Mtth. auf den Stein vor dem also geöffneten Grabe setzt, aus dem der Herr nun also heraussteigen kann, schreiten die zwei Jünglinge hier hinein, ihn selbst zu holen. Zu νεανίσκοι vgl. Mc. 16, 5: εἶδον νεανίσκον καθήμενον im Grabe (u. v. 55).

3. Mit dem Verschwinden der Jünglinge in der Gruft ist die Bühne leer geworden und Raum für den Darsteller gewonnen, die Wirkung auf die Zuschauer zu schildern. Die Uebrigen haben in ihrem Zelte alles verschlafen, die μεγάλη φωνή, die Lichterscheinung, das Abwälzen des Steines mit dem Reissen der Siegel. Es sind der Centurio (von anderen gerade nicht die Wache habenden Soldaten ist nicht die Rede, sie hielten also wohl alle Wacht in Posten zu zweien, ἀνὰ δύο δύο[1], je zwei und zwei) und neben ihm die jüdischen Presbyter. Das Letztere ist so wichtig, dass der Umstand in der Parenthese noch besonders hervorgehoben wird. Es wird mit dem φυλάσσοντες das φυλάξωμεν v. 30 und das ἐφύλαξαν v. 33 aufgenommen [2]). Was sie nicht miterlebt, erzählen ihnen die Soldaten, von denen sie geweckt werden. Aber sie könnten ja gelogen haben! „Während sie noch erzählen, was sie gesehen, sehen sie wiederum . ." und das Subject in ὁρῶσιν hat sich nun erweitert, der Hauptmann und die Juden erleben die Hauptsache mit. Das Zwischenspiel ist beendet: die Wächter werden wieder zu den Zuschauern wie der Leser.

Der zweite und Hauptakt der Auferstehung selbst beginnt. „Von dem Grabe weg, ἀπὸ τοῦ τάφου, sehen sie herausschreiten", also aus dem Grabe „drei Männer". Es ist einer hinzugekommen, der nur Christus selbst sein kann, der Name fehlt, geheimnisvoll andeutend wird der unerhörte Vorgang geschildert. Die folgenden drei Bestimmungen machen es aber klar.

---

[1]) Zahn S. 104 (22): Vermischung des gutgriech. *ἀνὰ δύο* (Lc. 9, 14 u. s.) u. des judengriech. *δύο δύο* (Gen. 7, 3. 9. u. s.). Derselbe Sprachgebrauch in act. Philippi c. 36 (Tisch. p. 92): Mädchen, Kranke pflegend in Gruppen zu 2.

[2]) Zahn: kein Erzähler hätte die an sich überflüssige Bemerkung gemacht, der nicht eine andere Darstellung kannte, welche die Anwesenheit dieser Leute ausschliesst.

1) Die zwei stützen den einen, der also offenbar als in der Mitte gehend gedacht ist, ὑπορθοῦντες, durch Unterfassen ihn aufrichtend. Er ist offenbar noch schwach, wie aus tiefem Schlafe oder aus einer anderen Welt, nicht im Besitze seiner Kräfte (vgl. Ephräm, serm. ad noct. dom. res. ed. Lamy I, 540: dominus ... exinde velut e sumno evigilavit diluculo ... velut qui dormit et velut vir a vino excussus.) Er ist ein von ihren Händen Geleiteter, χειραγωγούμενος ὑπ' αὐτῶν.[1]) Als Paulus die Erscheinung auf dem Wege nach Damaskus hatte, sah er mit geöffneten Augen nichts, χειραγωγοῦντες αὐτὸν εἰσήγαγον εἰς Δαμασκόν act. 9, 8, er war hülfsbedürftig geworden: so sagt er act. 22, 11 mit Bezug darauf selbst: ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου, χειραγωγούμενος ὑπὸ τῶν συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δ. Ferner vgl. das Wort und verwandte Vorstellungen in der apokr. Litteratur, act. et mart. Matthaei c. 16. 18, nam. 24; ἐθεασάμεθα πάντες τὸν Ματθαῖον — πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, χειραγωγούμενον ὑπὸ παιδίου εὐμόρφου (od. ὡραιωτάτου, Jesus) καὶ προσυπήντησαν αὐτῷ δώδεκα ἄνδρες ἐν στολαῖς λαμπραῖς (PE. 36. 55) u. mit unverwelkl. u. gold. Kränzen auf dem Haupt, deren einen τὸ παιδίον auch Mtth. aufsetzt καὶ ἀστραπῆς φανείσης εἰς οὐρανοὺς ἐχώρησαν (Tisch. p. 183); endlich act. Phil. c. 31 der Soter zu Phil.: τελειωθήσῃ μὲν ἐνδόξως καὶ χειραγωγηθήσῃ ὑπὸ τῶν ἁγίων μου ἀγγέλων καὶ ἐλεύσῃ μετ' αὐτῶν ἕως τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς, aber erst nach 40 Tagen wird ihn der Erzengel Michael hineinholen (Tisch. p. 88). Dass „der Eine" die Züge des mindestens den Presbytern doch wohlbekannten Jesus von Nazareth trug, den sie ans Kreuz geschlagen, wird nicht gesagt. Einmal sind es nicht die Jünger, deren Liebe hier den Meister wiederfindet, dann soll bedeutet werden, dass der Auferstandene doch ein anderer war, als der Gekreuzigte. Und doch war er wieder derselbe, denn sie sehen.

2) σταυρὸν ἀκολουθοῦντα. Es ist der vom Kreuz. Das Kreuz hat ihn in den Tod und Hades gebracht, es begleitet ihn nun auch

[1]) Zahn S. 179: „Die beiden Engel stützen ihn wie einen Reconvalescenten und führen ihn wie einen Blinden. Der auferweckte Lazarus ist im Vergleiche zu ihm ein Held an Kraft und Leben. Der Herr scheint auch der Sprache noch nicht wieder mächtig." Darum antwortet das Kreuz s. u. Z. findet darin die Absicht, den Herrn, der in die Unterwelt gestiegen, um nun aufzustehen, darzustellen als der höheren Kraft ermangelnd, die ihm früher beiwohnte und ihn am Kreuz verlassen hat. Sicher, sofern jene die Lebenskraft war, konnte der Herr sie nicht besitzen, als er bei den Toten war. Indem er zum Leben erweckt wird, vereinigt er sich also gleichsam mit ihr wieder, aber das neue ist doch nun, dass er nicht wieder dieselbe Verbindung verhüllter Majestät eingeht, sondern sofort vom Grabe aus (nicht erst nach der Vereinigung mit einem *ἄνω Χριστός* im Himmel) in eine höhere übermenschliche Existenzform eintritt, er wird sofort gleichsam überkleidet mit himmlischer Herrlichkeit. Und diese Majestät des Christus exsurgens paralysiert den Eindruck der Schwäche sogleich wieder. Das Sprechen des Kreuzes lässt sich auch anders deuten.

aus dem Grabe heraus. Das Holz der Schmach wird zum Symbol des Sieges. An diesem Zeichen ist er auch von seinen Feinden zu erkennen.[1])

3) Nach der zweifellos richtigen Correctur des v. 40 durch Lods erschienen die aus der engen Gruft Getretenen sogleich als übermenschliche Riesengestalten. Es ist vergebliches Bemühen sich eine klare Vorstellung zu machen, wie sich der Vf. das dachte — wichtiger ist, was er sich dabei dachte. Und da ist wieder unzweifelhaft, dass er den geführten Dritten, dessen Haupt die Himmel überragt, während das der anderen nur bis zum Himmel geht, als Christus kennzeichnen will. Die Vorstellung des durch die Engel Gestützten wird sofort abgelöst durch die andere einer auch den Engeln gegenüber bestehenden überherrlichen Majestät. Indem er bis in den Himmel reicht, verbindet er Himmel und Erde, scheint er gleichsam schon im Begriff in den Himmel einzugehen, ja streng genommen die Himmel zu überschreiten, so dass man erinnert wird an das, was die haeretici (nach Iren. V, 31, 1) dicunt se supergredi coelos et demiurgum, et ire ad matrem vel ad eum, qui ab ipsis affingitur, patrem. Namentlich durch diesen Zug bekommt die Darstellung etwas überaus Phantastisches, die irdischen Raumverhältnisse sind überschritten, irdische Massstäbe noch weniger anwendbar als bei dem geistigen Leibe des Auferstandenen im 4. Ev., der durch die verschlossenen Thüren geht. Die gleiche Tendenz findet sich in kirchlichen Schriftstücken auch sonst: Hermas Sim. IX, 6 tritt der Herr des die Kirche vorstellenden Turms, der υἱὸς θεοῦ, auf in der Mitte einer Schar Männer, ein ἀνὴρ ὑψηλὸς τῷ μεγέθει ὥστε τὸν πύργον ὑπερέχειν. Man muss hinzunehmen, dass der Sohn Gottes im Herm. vielfach als Erster der Engel erscheint und nach Harnack geradezu mit d. Erzengel Michael identificiert wird (Vis. V, 2 ed. Gebh. u. Harn.). Perpetua sieht in der Vision (passio Perp. c. 10) Christum über das Amphitheater hinausragend. Die Vorstellung von Christus als einem Riesenengel von ungeheurer Ausdehnung ist der Lehre der Elkesaiten nach Hippol. refut. IX, 13 eigen gewesen. Wir begegneten bereits oben v. 19, viell. auch v. 1, Gedanken, die wenigstens an elkesaitische anklingen. Indessen darf bei dem Versuch, aus dem Zuge eine bestimmte Richtung herauszulesen, nicht vergessen werden, dass wir es 1) hier mit einem ganz besonderen, einzigartigen Momente zu thun haben, 2) dass auch die anderen Engel

[1]) Vgl. wieder aus d. apokr. Litt. z. B. act. et mart. Mtth. c. 26 (Tisch. p. 185): der in einem eisernen Käfig ins Meer versenkte Apostel wird stehend um die 6. Stunde auf dem Meer gesehen, *δύο ἄνδρες ἑκατέρωθεν ἐν στολαῖς λαμπραῖς* (cod. Vind. *λευκὰς στολὰς περιβεβλημένοι*) vor ihm Jesus als *παιδίον*, darauf *ἐκ βάθους τῆς θαλάσσης σταυρὸς ἀνέβαινεν καὶ πρὸς τὸ τέλος τοῦ σταυροῦ ὁ γλωσσόκομος ἀνερχόμενος, ἐν ᾧ ἦν τὸ σῶμα τοῦ Ματθ., καὶ ἐν ὥρᾳ στιγμῆς ἐν τῷ σταυρῷ τὸ γλωσσόκ. τό παιδίον ἔθηκεν ἐπὶ τὴν γῆν* (c. Vind. *καὶ ἠκολούθει τῷ σταυρῷ τὸ γλ., ἕως οὗ ἤγαγεν αὐτὸ πρὸς γῆν..*) *ὄπιθεν τοῦ παλατίου*, wodurch der König der Menschenfresser gewonnen wird.

mit einmal riesige Grösse erhalten haben, 3) dass das apologetische Bestreben vorherrscht alles durch massive Steigerung eindrucksvoller zu machen.[1])

An die Darstellung des Zugs schliesst sich eine Wechselrede zwischen Himmel und Erde, die die Bedeutung des Moments erklären, also eine Interpretation geben will. Da sie aber nicht nur in derselben andeutenden Weise gehalten ist, sondern auch ihr Wortlaut nicht feststeht, so werden der Rätsel noch mehr.

Wie bei der Taufe Christi Mtth. 3, 17 (ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα) und Parall. und wie bei der Verklärung Christi Mtth. 17, 5 (ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα) u. Parall. (vgl. auch Joh. 12, 28) Gott Vater selbst redend eingeführt wird, so nun hier in Analogie dazu bei dem dritten Höhepunkt der Heilsgeschichte. „Dem Wunder des Gesichts entspricht ein Wunder des Gehörs“. Es ist eine Steigerung. Bei der Taufe offenbart die göttliche Stimme die Liebe des Vaters zum Sohne: nach Mc. u. Lc. ist es nur eine Ansprache an Jesus, Mtth. giebt ihr bereits die Form, die in der Verklärungsgeschichte den Synoptikern gemein ist und sachlich mit Joh. 12, 28 zusammentrifft, die Erklärung der Gottessohnschaft, d. h. der Messianität und die Aufforderung an die Jünger, seine Predigt zu hören. Hier endlich richtet sich der Inhalt der göttlichen Ansprache auf den Sieg über den Tod, auf die Bewährung der Messianität auch denen gegenüber, die sein Wort auf der Erde nicht hören konnten, „den Schlafenden“. Es ist auch hier wie bei der Taufe eine Anrede an Christus selbst, aber nach der unzweifelhaft richtigen Correctur der Stelle — eine Frage. Der Vater instruiert sich, ob der Sohn seinen Willen ausgeführt!

Die ersten drei Worte der Frage halte ich für gesichert: „Hast Du den Schlafenden gepredigt? ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις [2]); damit ist der descensus ad inferos sicher gestellt. Die Vorstellung, die Mtth. 27, 52 ff (und Lc. 23, 43) auftaucht, ist weiter fortgebildet: in der Zeit, da Christi Leib im Grabe lag, stieg er in die Totenwelt zu den „Schlafenden“. Das Partic. Praes. nur I. Thess. 4, 13, wird aber auch dort gleich v. 15 durch κοιμηθέντες abgelöst. So oder κεκοιμημένοι sonst, nam. Mtth. 27, 52 (vgl. auch 1. Cor. 15, 20 Χριστὸς ἡ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων); auch schon im AT. z. B. Jes. 43, 17 und ebenso den griech. Dichtern. Der Ausdruck entsprach besonders der freundlichen Vorstellung, die man sich auf christlicher Seite von den vor der Parusie verstorbenen

---

[1]) In den apokr. act. app. erscheint Chr. in den verschiedensten Formen des Alters u. d. Grösse. — Vgl. noch die Stellen bei Ephräm, sermo VI in hebd. sanct. l. c. p. 514: morte sopitus perrexit ad inferos, ressuscitatus autem ex illis exivit factus angelus fortis; serm. VII, p. 528 exivit et abiit angelus angelorum, p. 530 ipse Deus verus . . . cito et ad modum angelorum exivit sepulchro.

[2]) Cod. *κοινωμένοις*. So weit ich sehe, acceptiert das nur Hilgenf., der alles in Ordnung findet und übersetzt: praedicasti profanis et obedientiae, i. e. hominibus profanis et obedientibus, vulgaribus et electis.

Brüdern machte: sie schliefen dem Tage gleichsam entgegen, so sind sie I. Thess. nicht nur die Entschlafenen, sondern Praes. die Schlafenden. Aber auch die alttest. Frommen, die προκεκοιμημένοι im besonderen Sinn, erwarteten gleichsam den grossen Tag des Herrn schlafumfangen, Ignat. ad Magn. 1, 3. Auch Mtth. 27, 52 stehen entschlafene ἅγιοι auf. Vor allem gehört hierhin die Stelle, die aus einem Apokryphon in den Jeremias und Jesaias gekommen war und im zweiten Jahrh., wie aus Justin und Irenäus erhellt, eine grosse Rolle spielte im christlichen Weissagungsbeweis und der Begründung des descensus: ἐμνήσθη ὁ κύριος ὁ θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων (Iren. προκεκοιμ.) εἰς γῆν χώματος (Grabhügel vgl. die μηνμεῖα bei Mtth. 27, 52) καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ, Justin dial. c. 72, 5 mal von Irenäus mit leichten Abweichungen verwertet (III, 20, 4; IV, 22, 1; 33, 1 u. 12; V, 31, 1). Ferner ist die eigentümliche Stelle Herm. Sim. IX, 16, 5 zu vgl.: auch οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τού υἱοῦ τοῦ θεοῦ κοιμηθέντες — ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις.

Die Verkündigung auf der Erde setzt sich unter der Erde an den Entschlafenen fort. In den ungemein vielen Stellen, die wir schon aus dem 2. Jahrh. über den descensus ad inferos haben, überwiegt durchaus die Vorstellung, dass er hinabstieg, den auf ihn Hoffenden, den Patriarchen und Propheten, die auf ihn geweissagt, das Heil und damit das Leben zu verkünden. Wie die christl. Gemeinde das AT. als ihr Buch sich aneignete und die alttest. Propheten wie Christen behandelte, so musste sie diese dann möglichst rasch auch der Verkündigung Christi teilhaftig machen und damit thatsächlich mit den Christen auf eine Stufe rücken vgl. nam. den Presbyter bei Iren. IV, 27, 2 et propter hoc dominum in ea quae sunt sub terra descendisse, evangelisantem et illis adventum suum, remissione peccatorum exsistente his qui credunt in eum (soweit wohl der Presbyter). crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum id est qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus eius servierunt, iusti et prophetae et patriarchae quibus similiter ut nobis remisit peccata, quae non oportet nos imputare his, si quominus contemnimus gratiam dei (Harv. II, 241). Freilich war der Tod die Folge des Sündenfalls, und auch den alttestam. Frommen waren so gut wie den neutestam. Jüngern Sünden zu vergeben, aber es war da bei der Verkündigung kein Ungehorsam zu überwinden, man fiel ihr vielmehr zu, vergl. Mtth. 13, 17; dann nam. Ignat. ad Magn. IX, 3, ad Philad. V, 2. IX, 1. Sie sind ab initio discipuli nach Iren. IV, 22, 1 (Harv. II, 228), ihr Schlaf in der Erde ist vergleichbar mit dem Schlaf der Jünger in Gethsemane, mit dem Christus Geduld hatte, bis der Anbruch seines Leidens sie weckte.

Nach den drei Worten: ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις würde man keine andere Vorstellung an unserer Stelle erwarten und als

Inhalt der Verkündigung etwa ‚Auferstehung und Leben‘ oder σωτήριον oder εὐαγγέλιον ergänzen. Dazu stimmt sehr gut der jetzt gesicherte Schluss des Verses: ἠκούετο ἀπὸ σταυροῦ ὅτι· ναί. Noch mehr als in v. 39 erscheint das Kreuz hier abgetrennt in selbständiger Bedeutung, das Symbol gelöst vom Träger desselben. Es liegt nahe an die Bedeutung zu denken, die das Kreuz bei den Valentinianern hatte, wo der Horos auch den Namen Stauros führte und in Kreuzesgestalt über dem Kreuze Christi schwebte (Iren. I, 3, 5 u. s.). Aber erstens darf man nicht vergessen, dass auch für die Katholiken das Kreuz τὸ μέγιστον σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχῆς θεοῦ (Justin Ap. I, 55) war, an das sich früh eine Fülle mystischer Speculationen anschloss (Barn. c. 12, Justin dial. c. 91; Iren. II, 24, 4; V, 17, 3 f.). Zweitens ist hervorzuheben, dass das Kreuz hier, indem es mit aus dem Grabe steigt und auf die Frage nach der Predigt im Hades antwortet, in ganz bestimmte Beziehung gesetzt wird zu dem descensus. Es muss hier eine Rolle gespielt haben. Iren. V, 17, 3 bringt die Gegenüberstellung des Holzes, durch das alle Menschen debitores deo geworden sind, und desjenigen, durch das alle remissionem erhalten haben, Tert. adv. Iud. c. 13 (vgl. Iren. V, 17, 3 etc.) des lignum in paradiso quod mortem dedit protoplastis und des lignum passionis Christi, unde vita pendet. Der zweite auf alter Grundlage ruhende Teil der acta Pilati giebt dem Kreuz beim descensus ad inferos in allen Versionen eine besondere Bedeutung. Indem Christus den Adam erfasst, sagt er zu den übrigen: δεῦρο μετ' ἐμοῦ πάντες ὅσοι διὰ τοῦ ξύλου οὗ ἥψατο οὗτος ἐθανατώθητε· πάλιν ὑμᾶς διὰ ξύλου τοῦ σταυροῦ πάντας ἐγὼ ἰδοὺ ἀνιστῶν. Alle Propheten und Heiligen preisen darauf den σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὅτι ἀνήγαγεν ἐκ τῆς φθορᾶς τὴν ζωὴν ἡμῶν. Darauf segnet er den Adam und die anderen ἐν τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ (Tisch. ev. apokr. [2] p. 330), um sie ins Paradies ziehen zu lassen: hier begegnet ihnen der Schächer am Kreuz, der durch ein Kreuzeszeichen auf der Schulter eine Art Eintrittsmarke für das Paradies erhalten hatte.[1]) Ebenso stellen die lat. gesta Pilati das lignum des Paradiesesverlustes und des Paradiesesgewinns gegenüber: redemisti vivos per crucem tuam et per mortem crucis ad nos descendisti, ut eriperes nos ab inferis et morte per maiestatem tuam. Domine, sicut posuisti titulum gloriae tuae in caelo et erixisti titulum redemptionis crucem tuam in terris, ita pone domine signum in inferno victoriae crucis tuae,

[1]) Diese ganze Gedankenreihe zu entbinden, mochte die Vorstellung vom Baume des Lebens im Paradiese Gen. 2 dienen, die Apok. 2, 7 so verwertet ist: *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.* Das Kreuz als das Holz des Lebens öffnet das Paradies wieder und damit den Zugang auch zum Baume des Lebens, der also ein *σύμβολον* des Kreuzes ist, Just. Dial. 86. Aber dass die hier vorgetragene Anschauung nur die Consequenz von der Apok. 2 gegebenen sei und also aus unserer Stelle Benutzung der Apok. durch PE. folge, damit scheint mir Harris zu weit gegangen zu sein.

ne mors dominetur amplius. Darauf streckt der Herr wieder die Hand über Adam und die Seinen und macht das Kreuzeszeichen (Tisch. p. 403). Noch massiver steht dieselbe Gesch. in der lat. Version B (Tisch. p. 430): ehe er die Heiligen herausführt, bitten ihn alle ut victoriae signum sanctae crucis relinqueret apud inferos, ne praevalerent ministri eius nequissimi aliquem retinere culpatum quem absolverit dominus. Et factum est ita, posuitque dominus crucem suam in medio inferni, quae est signum victoriae et usque in aeternum permanebit. Dieser ganze Vorstellungskreis kehrt bei den syrischen Vätern, namentl. Ephräm, und bei Gregor von Nyssa wieder. Das Kreuz wird von Ephräm überschwänglich erhoben. Er hält eine Osterfestrede zu seinem Lobe: es ist „die unüberwindliche Mauer der Rechtgläubigen, die siegreiche Waffe des Königs Christus, der Toten Auferstehung, der Christen Hoffnung". „Mitten im Erdkreise aufgestellt und auf der Schädelstätte gepflanzt (vgl. heute den ὄμφαλος τοῦ κόσμου in dem Katholikon der Grabeskirche zu Jerusalem) brachte es alsbald die Traube des Lebens hervor. Mit dieser heiligen Waffe zerriss Christus den alles verschlingenden Bauch des Totenreichs und verstopfte den tückischen Rachen des Teufels. Beim Anblick desselben erbebte und erschauderte der Tod und entliess alle, die er seit dem ersten Erschaffenen in seiner Gewalt hatte" (c. 5, Uebers. v. Zingerle I, 374). Jacob solus cum baculo ivit in Harran, exivit autem cum spoliis et magno posterorum comitatu. Jesus ipse solus portans signum crucis, baculum quo creaturas regit, in inferos, Harran verum, perrexit. Quum autem resurrectione exivit, mortui cum eo e pulvere surrexerunt etc. (serm. VI in hebd. s. Lamy I, 519). „Das Kreuz ist der Schlüssel zur Pforte des Paradieses" (II. coh. ad poenit. c. 3. 18. Zingerle III, 98. 110). So betet er: „Dein Kreuz wandle mit mir bei jenem schaudervollen Uebergange (ins Jenseits) und vertreibe vor mir her die Heere der Finsternis". (VIII. coh. ad poenit, c. 3, Zingerle III, 143.) In der 4. und 5. Osterrede und der Himmelfahrtsrede schildert Gregor v. N. die Besiegung der finsteren Mächte, Tod und Teufel, ganz in der Weise der act. Pilati und Ephräms. Sie endet damit, dass Christus τὸ μέγα τρόπαιον, das Kreuz, im Hades aufrichtet. Durch das Holz des Kreuzes macht er die von der Sünde erschütterte Erde fest (Migne 46, 684, 93, 90). „Die Breite und Länge, Höhe und Tiefe" Eph. 3, 18 f. wird vielfach auf die Gestalt des Kreuzes gedeutet. In die Erde gepflanzt, ragt es in die Tiefe und symbolisiert die Anbetung der Unterirdischen so gut wie die der Irdischen und Ueberirdischen. Es „zieht jene zu den Himmlischen empor". Das ist ganz alt (Lips. ap. Ap.-G. I, 596). Das Kreuz verschwindet so wenig in der Unterwelt wie der Herr. Vielleicht liegt für den Gedanken der Auferstehung des Kreuzes eine Parallele oder Anknüpfung in dem Apokryphon, das Barn. c. 12 u. in den Greg. Nyss. falsch zugeschriebenen testimonia adv. Iud. c. 7 angeführt wird: ὁμοίως πάλιν

περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· πότε τότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ. In d. act. Phil. c. 32 (Tisch. S. 88 f.) zaubert der Soter ein Kreuz ἐν τῷ ἀέρι ἀπὸ τῶν ἄνω ἕως τῆς ἀβύσσου wie eine Leiter καὶ ἐφώνησε φωνῇ (cod. Ven.) ὁ σωτὴρ τοῖς εν τῷ ἀβύσσῳ λέγων· ἀνέλθετε πάντες διὰ τοῦ σταυροῦ (die Menge der καταβεβηκότων jener Stadt.) Schon im Wort vom Paradiesesschlüssel, das seine Anwendung besonders mit Rücksicht auf den reuigen Schächer fand, lag, dass das Kreuz auch auf Erden nicht bleibt. Chrysostomus hat eine Rede de cruce et latrone geschrieben, in der es c. 35 heisst (worauf Manchot hingewiesen): οὐκ ἀφῆκεν τὸν σταυρὸν εἶναι ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλ᾽ ἀνέσπασεν αὐτὸν καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγεν. Mit Cyrill, Augustin, Hilarius und Hieron. sieht er nämlich in ihm das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ, Mtth. 24, 30. Und so gilt denn von ihm auch: μετ᾽ αὐτοῦ μέλλει ἔρχεσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ. So folgt das Kreuz dem Herrn überallhin, „aus der Welt zur Hölle“ und wiederum aus der Hölle durch die Welt zum Himmel.[1])

Das Kreuz ist also kurz das Lebensholz, der buchstäblich lebendige und sprechende Beweis des Triumphes über den Tod, der Wiedereröffnung des Paradieses. Indem es antwortet auf die Frage aus dem Himmel, hat sein Ja die Bedeutung, dass das Leben gesiegt hat über den Tod, an Stelle des alten Fluchholzes das Lebensholz getreten ist.

So schliessen sich Anfang und Ende des Verses zusammen, die Mitte ist zweifelhaft. Der cod. hat και υπακοη. Darf man das mit Blass, Burkitt, Schürer übersetzen mit „und in Erwiderung“ oder „und als Antwort“, so ist alles in Ordnung. Leider bleibt diese Bedeutung von ὑπακοή unter allen Umständen schwer zu belegen.[2]) Unter den Aenderungsvorschlägen ist der beachtenswerteste jedenfalls der Harnack'sche, der das καί nach ὑπ. setzt und die Frage mit d. Acc. ὑπακοήν schliessen lässt, so dass als Inhalt der Verkündigung der „Gehorsam“ erscheint. Für diese Fassung ist ihm massgebend die „einzige neutest. Parallele“ zu unserem Text I. Petr. 3, 19, wo „nicht nur ἐκήρυξαν sich findet, sondern auch von einem früheren Ungehorsam der Entschlafenen

---

[1]) Gegen die Conjectur bei Duhm bei Harn. 2. A. S. 70, statt des Kreuzes den Gekreuzigten zu setzen auf Grund einer wiederum nur conjicierten hebr. Grundlage ist ausser dem, was H. schon angeführt, beweisend, dass wir uns Vorstellungen gegenüber sehen, die namentl. in dem apokr. und syr. Schriftenkreis viele Verwandte haben. — Dass der Herr nicht selbst antwortet, ist schon deshalb nicht mehr „sehr auffallend“, (H.) weil sein Haupt ὑπερβαίνων τοὺς οὐρανοὺς vorgestellt wird.

[2]) Zahn, der sie S. 104 (22) acceptiert, weist A. 1 auf den mehrfachen Gebrauch des ὑπακούειν im Sinne des liturgischen Respondierens in der apokr. Litteratur hin. Aber dieser Gebrauch ist f. d. Substantiv unbelegt, und es ist hier kein liturg. Respond. Hinzuweisen wäre noch auf den vielfältigen Gebrauch des Verbums im Sinne von Antworten in der LXX, s. Trommius s. v.

gesprochen wird" (S. 61). Danach ist es denn „unleugbar, dass I. Petr. mit dem PE. in Beziehung steht, und das ist eine Beobachtung von höchster Bedeutung". Im weiteren wird dann geschlossen, dass der Brief vom Ev. abhinge und damit ist natürlich für das Ev. ein relativ sehr früher und für den Brief relativ sehr später Ansatz geboten (S. 62). Indessen steht die Sache durchaus nicht so sicher, wie sie auch mir auf den ersten Blick erschien. Harn. begründet seine Fassung als „Gehorsam" damit, dass dort „auch" von Gehorsam die Rede sei, aber dies „auch" gehört in den Schluss, nicht die Begründung. Richtig wäre der Beweis nur so formuliert: dort ist offenbar auch von der Verkündigung Christi an Verstorbene die Rede, und weil diese Verstorbenen als die „ehedem Ungehorsamen" charakterisiert sind, so liegt es auch hier nahe, als den Inhalt der Predigt den Gehorsam anzunehmen. Die Parallele besteht also zunächst nur in der Verkündigung an Verstorbene. Mit diesen Verstorbenen aber hat es dort seine eigene Bewandnis: es wird durchaus nicht einfach „von einem früheren Ungehorsam der Entschlafenen" gesprochen, durch welche Wendung H.'s sofort wieder die Verschärfung der Parallele entsteht: vielmehr ist es dort eine Predigt an „die Geister im Gefängnis, die einst zur Zeit der Sündflut ungehorsam waren"; also an eine ganz specielle Gruppe, die der Vf. um der Zusammenstellung von Sündflut und Taufe willen heraushebt. Der allgemeine Gedanke ist weiter unten 4, 6 aufgenommen: καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη und da fehlt der Gedanke, der 3, 19 der charakteristische ist, dass einst Ungehorsame und ἐν φυλακῇ (das ist doch hier offenbar als Strafort gedacht) Gehaltene zum Gehorsam gebracht werden. Sucht man also für unser ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις eine Parallele im I. Petr., so steht sie eher 4, 6 νεκροῖς εὐηγγελίσθη als 3, 19: κηρύσσειν und εὐαγγελίζεσθαι ist so identisch wie νεκροί u. κοιμώμενοι, aber die letzteren sind nicht leicht zu identificieren mit den ἐν φυλακῇ gehaltenen Ungehorsamen der Sündflutzeit. Also liegt es bei näherem Zusehen nicht mehr nahe, als den Inhalt der Predigt hier auch den Gehorsam anzunehmen und ὑπακοήν zu setzen.

Ueber die Verwandtschaft mit den Gedanken des I. Petr. aber überhaupt ist zu bemerken

1., dass die Berührungen unserer Stelle (wenn man sich durch ein stillschweigend hinzugedachtes ὑπακοήν nicht beeinflussen lässt) mit anderen der ersten Hälfte des 2. Jahrh. angehörenden, wie die oben angeführte Reihe zeigt, mindestens ebenso stark, ja stärker ist. Stellen, gesammelt bei Harn. in PP. app. zu Herm. Simil. IX, 16 u. Huidekoper, the belief of the first three centuries concerning Christs mission to the underworld, New-York 1876, S. 176 ff. Der Gedanke des descensus ad inferos wurde offenbar recht früh ein Lieblingsthema, so dass bereits bei Hermas sogar die Apostel τοῖς κοιμωμένοις κηρύσσουσιν. Vgl. auch Marcion.

2. dass zwar nicht von einer Predigt in der Unterwelt, so direct an anderen Stellen des NT geredet, aber doch die Höllenfahrt klar angedeutet wird, neben Mtth. 12, 40 Eph. 4, 9. τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Unsere Situation im PE. von Christus als dem καταβάς, der nun ἀναβάς bei dem Heraustritt aus dem Grabe sogleich mit seinem Haupte ὑπερβαίνων τοὺς οὐρανούς gleichsam alles zu erfüllen scheint (durch das nachfolgende Kreuz als ὁ αὐτός ausgewiesen), erinnert in der That an jene Stelle. Ich glaube, dass mindestens mit dem gleichen Rechte, wie eine Bekanntschaft mit I. Petr., eine solche mit Eph. aufgrund unserer Stelle behauptet werden könnte.[1]) —

Will man sich nicht bei der Erklärung von ὑπακοή = Antwort beruhigen und glaubt lieber an ein Textverderbnis in der Mitte des Verses, so gebe ich noch zwei Versuche der Heilung.

a. Nahezu in allen Stellen, in denen von der Höllenfahrt geredet ist, findet sich ein Zusatz, der das κάτω, das Hinabsteigen in die Erde andeutet: Eph. 4, 9: εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, Mtth. 12, 40 ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, der Presbyter bei Iren. IV, 27, 2: in ea, quae sunt sub terra, des Apokr. bei Justin und Iren. τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος. Kann nicht καὶ ὑπακοή etwa als κάτω ὑπὸ γῆν gelesen werden? Vielleicht ist der Gegensatz der Stimme ἐκ τῶν οὐρανῶν auch von Bedeutung. Vielleicht kann das καί stehen bleiben: wie den Schlafenden über der Erde (den Römern und Juden) in diesem Momente verkündigt wird, so wird gefragt, ob auch unter der Erde den Schlafenden Verkündigung zu teil geworden ist.

b. Der Vater stellt vom Himmel her die Frage, ob der Sohn seinen Willen ausgeführt. Die Predigt an die Entschlafenen fällt noch mit in das Erlösungswerk, das der σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων auszurichten hat. Das Kreuz hat auch in der Unterwelt sein Werk auszurichten, das ein Werk des Gehorsams war. Das Kreuz kann auch ein Symbol des Gehorsams gegen den Willen Gottes sein: so antwortet es an Christi, des schon in der Erhöhung und Verklärung Begriffenen, statt. Kann nicht mit leichter Aenderung übersetzt werden: hast du den Entschlafenen im Gehorsam, gehorsamsgemäss καθ' ὑπακοήν scil. gegen mich, gepredigt?

4. Es bleibt unklar, ob die Erscheinung in den Himmel verschwindet. Dem Wortlaut nach beraten die wieder hervortretenden

[1]) Ich bemerke, dass Harn.[2] S. 69 f die Conjectur *ὑπακοὴν* zurückzieht, ebenf. an eine Höllenfahrt zum Heile denkt, ausser den von mir ob. angeführten Stellen Hipp. de antichr. 45 citiert, wonach Joh. d. T. auch für die toten *ἅγιοι* der *πρόδρομος σωτῆρος* im *εὐαγγελίσασθαι* (*σημαίνειν μέλλων κἀκεῖσε κατελεύσεσθαι τὸν σωτῆρα λυτρούμενον τὰς ἁγίων ψυχὰς ἐκ χειρὸς θανάτου*) geworden ist, und sich infolgedessen über das Verhältnis zu I. Petr. weit vorsichtiger äussert. Das „vielleieht“ S. 70, Z. 2 hätte er allerdings ruhig in „gewiss“ ändern dürfen.

Zuschauer, ob sie lieber fortgehen und dem Pilatus Anzeige machen sollen. Dieses nüchterne Raisonnement wirkt bei dem riesenhaften Charakter der Erscheinung fast lächerlich[1]; jedenfalls natürlicher, wenn auch für Zeugen weniger geeignet, war es, wenn allein auf die Engelerscheinung hin die Wächter bei Mtth. wurden ὡς νεκροί. Indessen lässt der Dichter doch erkennen, dass seiner Meinung nach die Wirkung auf das Gemüt der Wächter nicht ausgeblieben ist, man will die Wache aufgeben. Vornehmlich dient der Zwischensatz dazu, den zweiten vom dritten Akt zu scheiden.

Während sie noch beraten „öffnet sich abermals der Himmel", also hatte er sich „geschlossen". Nachdem er die „drei Männer" aufgenommen hat? und das Kreuz? hier bewegt sich jener geisterhafte Zug auf der Erde entlang. Bedenkt man, dass jene Gestalten bis an, resp. bis über den Himmel ragten, so liegt es nahe daran zu denken, dass sie nun vollends in ihn eingingen. Auch ist dann am leichtesten die Beratung der Wächter zu verstehen. Sollen sie das leere Grab verlassen und über das, was an ihnen vorübergegangen ist, Meldung abstatten? Aber deutlich ausgesprochen ist hier nicht, dass Auferstehung und Himmelfahrt Christi für den Vf. zusammenfiel. Wieder helfen uns alte Parallelen den ganzen Vorgang besser zu verstehen. Schon Robinson p. 35, dann Harn. S. 46 (57) haben den Zusatz des lat. Cod. Bobbiensis (K aus d. 5. Jahrh.) zu Mc. 16,4 herangezogen: subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli et surgent in claritate vivi dei, simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est. tunc illae (feminae) accesserunt ad monimentum etc. Sicher haben wir in dem Zusatz nicht eine Parallele zu v. 19, der „Himmelfahrt vom Kreuz" (Rob.), sondern zu dieser Stelle des PE. (Harn.). Harn. emendiert: et surgit in claritate et viri duo (die Engel) simul ascenderunt cum eo. Besser Satzschluss nach angeli, dann eo surgente, oder et surgente in claritate vivo domino (abgek. dn̄o, vgl. Ephraem, serm. VII p. 541: surrexit vivus et nos omnes vivificavit... surrexit vivus et ressuscitavit se; ein Symb. v. Aquil. und die mozarab. Liturgie resurr. vivus (vivens) a mortuis, Hahn S. 28. 36) od. auch filio dei. Ephräm giebt später in seinen Sermonen und Hymnen den ausführlichsten Commentar zu dem Vorgang. Das verschlossene enge Grabgemach war zu einem habituculum angelorum geworden, in eo requiescebat vigilum vigilantissimus cum duobus angelis circa se, immer mehr werden ihrer, turba angelorum, agmina spiritualia, je mehr der Morgen naht, aber das Grab blieb versiegelt, cum angeli ingressi sunt (serm. VII p. 529 ff.) — refulsit sol ut angeli qui missi fuerunt ad sepulchrum (hymn. de crucif. VIII, 6 p. 712) — dum Gabrielis agmina accipiebant eum in gloria ad patrem euntem, Pilati milites servabant eum ne forte discipuli eius

---

[1]) Auf Manchot Sp. 182 allerdings „altdeutsch".

furarentur eum. Annuentes sibi invicem angeli sepulchrum replebant et milites obstupescebant quomodo clauso sepulchro voces vivorum inter mortuos resonarent. Terra sub ipsis commota est, lux coram eis effulsit, Jesus ut sponsus e thalamo suo exsiliit (serm. VII p. 532).

Aber auch hier scheint der Weissagungsbeweis schon im 2. Jahrh. die Vorstellungen entbunden und gestützt zu haben. Im 2. Teil d. act. Pilati und bei den oben genannten oriental. Vätern ist Ps. 23, 7 (ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰςελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης) der donnerähnliche Gesang der den Herrn bei seinem Siegeszug in den Hades begleitenden Engel: im Namen der höchsten Majestät öffnet die ewigen Thore, Fürsten der Finsternis. Engel begleiten den Herrn in den Hades, er übergiebt den Adam dem Erzengel Michael, und unter dessen Führung wallen die Heiligen zum Paradies, wobei ihnen duo viri, die in den Himmel entrückten Henoch u. Elias u. schliesslich der Räuber mit dem Kreuzeszeichen begegnen. In der Gruppe Justin, Irenaeus, Tertullian ist die Psalmstelle vielmehr auf die Oeffnung der Himmelsthore und den Einzug des auferstandenen Dominus virtutum in den Himmel bezogen: Just. Dial. c. 85, 1—5. 15, Iren. IV, 33, 12, vgl. 34, 2 (Harv. S. 207. 269) Tertull. Scorp. 10 (Oehler I, 522), de fuga in pers. 12 (ib. 483), aber auch Gregor v. Nyssa in der Himmelfahrtsrede (l. c. 693). Am deutlichsten ist die Stelle Iren. IV, 33, 12: einige haben seine Auferstehung und Aufnahme in den Himmel prophezeit, indem sie den Himmelsfürsten den Befehl gaben die ewigen Thore zu öffnen (praecipientes principibus coelorum aperire aeternas portas), damit der König der Ehren einziehe. Unter den ἄρχοντες τῶν οὐρανῶν stehen Michael und Gabriel obenan. Sie bereiten dem Herrn den Eingang, cum assumeretur aperti sunt coeli (Iren. p. 271); im PE. v. 36 (εἶδον) ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας καθελθόντας, und die zwei geleiten den einen. Iren. fügt (p. 278) Ps. 18, 6 an: a summo coelo egressio eius et occursus eius usque ad summum coeli . . . (quoniam illuc assumtus est, unde et descendit), hier PE. v. 70 τὴν τοῦ χειραγωγουμένου κεφαλὴν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανοὺς (u. v. 56 ἀπῆλθον ἐκεῖ, ὅθεν ἀπεστάλη s. u.).

Robinson p. 26 n. 2 weist darauf hin, dass im Transitus Mariae 8 (Tisch. p. 130) Michael und Gabriel die Seele der heiligen Jungfrau geholt. Man vergleiche auch die Stelle in dem kopt. Martyr. S. Sim. Apost. (Lipsius, apokr. Apost. III, 148): a militibus ad supplicium rapto occurrit dominus cum angelis Mich. et Gabr., qui Simonem in aerem sublatum transvehunt in montem Oliveti. Dann ist Dict. Christ. Antiqq. I, 479 eine alte bildliche Darstellung beschrieben, auf der „unser Herr in Glorie dasteht, ein grosses Kreuz tragend (auf dem Rücken), die Engel Michael und Gabriel an jeder Hand“. Endlich ist wieder Ephräm zu vergleichen. An der ganzen Passion des Herrn nehmen die zwei den innersten Anteil: cum illuderent ei, tremuit Michael, admiratione stuporeque

captus est Gabriel (hymn. azym. XIII p. 598), bei seiner Geisselung weinen sie, bereit, auf einen Wink von ihm den Feinden Verderben zu bringen (serm. VI, p. 480) und die agmina Gabrielis accipiebant eum bei seiner glorreichen Auffahrt. Ueber Michael bei dem Heimgang des Philippus in act. Phil. u. bei der Höllenfahrt in d. act. Pil. s. ob.[1])

Man sieht wieder, wir befinden uns mit unserem PE. durchaus nicht auf isoliertem Boden, die hier gegebene Darstellung erscheint nur wie eine Variante vielfach verbreiteter und wiederum durch alttestamentliche Weissagung gestützter Anschauungen und Weiterbildungen (vgl. auch noch die eigentüml. Verwendung von Hosea 6, 1 bei Tert. adv. Jud. 13).

Zugleich liessen die citierten Stellen schon erkennen, in welche engste Verbindung auch dort resurrectio und receptio in coelum gesetzt sind. —

In das leergewordene Grab steigt nun abermals ein Engel herab, es ist der Engel, den die Frauen dann sehen, der kanon. Erzählung gemäss, in die unser Ev. ja nachher wieder einbiegt. Er geht dann Mc. 16, 5 gemäss (vgl. Lc. 24, 4 u. Joh. 20, 12) ins Grab hinein, vom ihm gleichsam Besitz ergreifend, ein Mensch, ἄνθρωπός τις, der Wächter, den Gott bestellt. Non reliquit, sagt Ephräm (l. c. p. 532) dominus sepulchrum vacuum, sed exiens reliquit in eo angelos ut forent ipsi testes resurrectionis et glorificationis et evangelium eius confirmaretur.

Damit erledigt sich für die irdischen Wächter ihr Auftrag: der Tote auferstanden, herausgeholt nicht von stehlenden Jüngern, sondern himmlischen Boten, das leere Grab von Gott selbst in Besitz genommen. Sie können ταῦτα ἰδόντες in der That nichts Besseres thun, als ἀφέντες τὸν τάφον (vgl. Mtth. 26, 56, Mc. 14, 50 ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες) zu fliehen, νυκτός — noch ist es Nacht. Der Tote hat die Juden und Römer in die Flucht geschlagen.

IX. Die Meldung an Pilatus. v. 45—49.

[45] ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον ἀφέντες τὸν τάφον, ὃν ἐφύλασσον, καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ. [46] ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν. [47] εἶτα προςελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ

[1]) Der überraschende Vorschlag Nestle's, von Harn. 2. A. S. 67 acceptiert, von Lods p. 39 refusiert, unter den zwei νεανίσκοι (v. 37) ebenso wie Lc. 24, 4 Moses und Elias zu verstehen, wird dadurch noch aussichtsloser, dass z. B. in d. act. Pil. die Vorstellung geläufig ist, Elias wie Henoch seien im Paradies aufhältlich gewesen, als die Scharen der mit Christo Auferstandenen dorthin übersiedeln. Die Engel sind in d. apokr. Litteratur fast immer ἄνδρες.

καὶ παρεκάλουν κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν ἃ εἶδον. [48] συμφέρει γὰρ φασὶν ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι. [49] ἐκέλευσεν οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν.

		Mtth.
45.	a. Die Meldung der Wächter an Pilatus	
	1. sie erzählen in grosser Furcht alles Erlebte	28, 11
	2. bekennen, dass er Gottes Sohn gewesen	27, 54
46.	b. Pilatus' Antwort	
	1. weist die Schuld am Tode des Gottessohnes von sich ab	27, 24
	2. und ihnen zu	26, 66
47-49.	c. Der Beschluss des Verschweigens	
	1. Bitte der Juden den Soldaten Schweigen zu gebieten .	(28, 12-15)
	2. Begründung.	
	α. sie bekennen ihre Schuld vor Gott, aber	
	β. fürchten noch mehr die Steinigung durchs Volk.	
	3. Gewährung der Bitte durch Pilatus.	

1. Nachdem Mtth. 28,5—10 das Gespräch zwischen dem Engel und den Frauen und die Begegnung der letzteren mit dem Herrn selbst erzählt hat, führt er v. 11—15 die Erzählung von den Grabeswächtern zu Ende. In derselben Zeit, da die Frauen zu den Jüngern eilen, ihnen das Erlebte mitzuteilen, eilen einige der Wächter in die Stadt, ihr Erlebtes den Hohenpriestern zu melden. Nach Beratung mit den Aeltesten bestechen sie die Soldaten, dass diese den Diebstahl des Leichnams durch die Jünger behaupten; wenn etwas bei Pilatus ruchbar würde, so wollten sie ihn schon überreden, sie sollten frei ausgehen. Die Verse bilden den natürlichen Abschluss der apologetischen Episode von der Grabeswache. Die objectiven Zeugen mussten ihr Erlebnis zu allgemeinerer Kenntnis bringen, ihre Auftraggeber, die jüdischen Hierarchen, zu Mitwissern gemacht werden. Wie thöricht, wenn bei diesen selben Juden nun die Rede vom Jüngerdiebstahl umgeht, wie viel besser wussten es doch selbst die ἄρχοντες, aber man hat die Sache vertuscht! Weil es hier darauf ankam, ein Gerücht unter den Juden zurückzuweisen, liess man die Juden selbst durch die Soldaten orientiert sein und vernichtete so ihr falsches Zeugnis, indem man seine Genesis erzählte.

Wir sahen, welche Umbildung und Ausbildung und damit welche Bedeutung diese Geschichte von der Grabeswache in unserem Evangelium bisher gewann. So gewiss wie auch hier ein verwandter Schluss verlangt war, so gewiss musste er von dem bei Mtth. erheblich abweichen. Indem die Presbyter selbst die Wache mit übernahmen, wurden sie weit directer und in höherem Masse zu Mitwissern der Auferstehung. Da die führenden ἀρχιερεῖς an der Spitze der Presbyter bei unserem Vf. überhaupt fehlen, so fällt die jüdische Adresse der Meldung hin. Die ganze Scene wird also vor den ἡγεμών, den Procurator gebracht, der die Wache gestellt hat.

Bei dem gegen das jüdische Gerücht sich wendenden apologetischen Zweck der Mtth.-Erzählung war es möglich, den Pilatus aus dem Spiel zu lassen und als einen der Belogenen hinzustellen. Hier hätte der Vf. ja nun noch leichter die Sache durch Soldaten und Presbyter allein abmachen können: sie konnten die Bestechung ja direct vornehmen. Aber es war für den weitergehenden apologetischen Zweck sehr wichtig, dass die Sache vor Pilatus ἀκουσθῇ, ruchbar wurde. Auf diese Weise wird die Zeugenschar um die wichtigste vermehrt, den officiellen Vertreter der römischen Weltmacht. Die Meldung aber der Juden und Römer von dem persönlichen Erlebnis der Auferstehung musste anders ausfallen, als die Meldung einiger Soldaten von dem Engel, der den Stein abgewälzt. Der Vf. hatte auch die Presbyter ans Grab gebracht, um sie von der Wahrheit sich selbst überzeugen zu lassen. Es musste die Meldung also zu einem Bekenntnis der Wahrheit Christi werden, und da Pilatus selbst schon vorher als Christus geneigt vorgeführt war, so musste eine Scene allgemeiner Anerkennung sich ergeben, als Zielpunkt der ganzen apologetischen Arbeit. Indessen blieb doch noch ein Rest. Bei solcher Zeugenschar war es um so unbegreiflicher, dass die Wahrheit Christi so angefochten wurde. Nicht nur παρὰ Ἰουδαίοις ging der Vorwurf, dass die christliche Wahrheit schlecht bezeugt sei. Es blieb ein Stück apologetischer Arbeit auch das zu erklären. Und dafür hatte nun unser Autor sich wieder ein stärkeres und klareres Motiv dadurch geschaffen, dass er oben das Volk auf die Seite Christi gestellt hatte. Würde es bei diesem ruchbar, dass Christus, den sie getötet, auferstanden sei, dann wären jene der Volkswut preisgegeben. Also musste die Autorität des Pilatus angerufen werden, dass er seinen Leuten Schweigen auferlegte. Sie selbst schwiegen natürlich auch. So schlug schliesslich auch dieses Moment nur zu gunsten der Beurteilung Christi aus.

2. Ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα eilen zu Pilatus. Man kann das übersetzen: der Centurio und seine Leute (so Harn.), dann sind es die Soldaten. Und in diesem Sinne war von der Kreuzeswache Mtth. 27, 54 geredet: ὁ ἑκατοντάρχης καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες. Wir stiessen schon des öfteren auf diese höchst ergiebige Stelle der evangelischen Erzählung: erstlich traten die jüdischen Kreuzeswächter in das Erbe der inneren Wandlung, die dort von den Römern ausgesagt war (v. 25, S. 65), dann wurde der Ausruf in der lucanischen Version des Zuges 23, 47 dem Volke v. 28 in den Mund gelegt, endlich wurde der gottesfürchtige Centurio der Kreuzeswache v. 32 zum Commandierenden der Grabeswache gemacht und hiess nun Petronius. Er und seine Leute erhielten damit die Aufgabe, ihr Zeugnis statt nach dem Tode Christi nun noch weit wirkungsvoller nach der Auferstehung abzulegen. In der That kehrt die Mtth.-Version 27, 54 sichtlich hier wieder:

Mtth. 27,54: ὁ δὲ ἑκατοντάρχης καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γενόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.

PE. v. 45 ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον ἀφέντες τὸν τάφον ὃν ἐφύλασσον καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ,

Abgeändert ist nur, was durch die geänderte Situation unbedingt geboten war. Man hat eben nicht mehr die Wache unter dem Kreuz, sondern die Grabeswache bei der Meldung an Pilatus vor sich. So fehlt denn auch die Verwandtschaft mit Mtth. 28, 11 nicht ganz: ἔσπευσαν . . καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον, Mtth. ἐλθόντες . . ἀνήγγειλαν . . . ἅπαντα τὰ γενόμενα. Im PE. konnten sie in der That weit mehr erzählen, ἅπερ εἶδον, was sie mit sehenden Augen erlebt, sie sind Augenzeugen, und das bezeugen zu lassen, darauf kam es an. Das νυκτός kehrt in anderem Zusammenhang bei Mtth. v. 13 wieder.

Es bleibt aber sehr wichtig, dass der Vf. von einem besonders fruchtbaren Zuge der kanonischen Erzählung sogar zwei synoptische Parallelen an verschiedener Stelle verwertet. Es hat denn doch den Anschein, dass ihm die Evangelien bereits eben so synoptisch nebeneinander vorlagen wie uns.

Die römischen Soldaten haben demnach, den Centurio an der Spitze, vor Pilatus und also dem Leser ihren Glauben an Christus bekannt, überwunden durch das Erlebnis der Auferstehung.

Dazu aber will nun die Antwort des Pilatus v. **46** gar nicht stimmen. Indem er seine Unschuld beteuert, sie aber verantwortlich macht für den Beschluss der Hinrichtung, redet er so, als habe er Juden vor sich und nicht seine braven Soldaten. In der That hat er da, wo er in den kanonischen Ev. diese Worte spricht, auch Juden vor sich. Die Worte stehen im Mtth. da, wo er sich durch das Händewaschen reinigt 27, 24: ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε, hier ἐγὼ καθαρεύω ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν. Mit dem Wort καθαρεύειν statt ἀθῷός deutet er hin auf die Ceremonie des Waschens. Mit der Erklärung des δικαίου als υἱοῦ τοῦ θεοῦ nimmt er das Bekenntnis der Meldenden auf. Das zweite Glied hat die Beziehung auf die Vergangenheit erhalten und weist zurück auf den Beschluss der Juden, an dem sie vor Pilatus so hartnäckig festhielten, vgl. Mtth. 27, 23, auch 25, vor allem aber 26, 66; den Moment des eigentlichen Todes-Beschlusses: die Hohepriester fragen τί ὑμῖν δοκεῖ; οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον· ἔνοχος θανάτου ἐστίν. Das τοῦτο ὑμῖν ἔδοξε des Pilatus nimmt die eigenen Worte der Juden auf: sie lagen ihm offenbar in dieser Formulierung vor. Vielleicht standen sie an der betreffenden verlorenen Stelle auch in unserem Ev. Das ὑμῖν ist natürlich gleich dem ὑμεῖς Mtth. 27, 24 prägnant an die Spitze gestellt, gegenüber

dem ἐγώ. So entschlossen wie er sein Bekenntnis spricht, so scharf scheidet er sich von den Juden. In höchst feierlicher Weise nimmt der römische Procurator das Bekenntnis der meldenden Soldaten auf, schiebt ihnen aber die Schuld zu — den Soldaten? Sicher doch den Juden.

Man muss also οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα nach v. 46, was sprachlich wohl möglich ist (z. B. Mc. 4, 10. Lc. 22, 49), wörtlich übersetzen: „die um den Centurio waren" und darunter in erster Linie die jüdischen Presbyter verstehen, die das Odium des Todesbeschlusses auf sich geladen. In der That wird man aber bei dem Ausdruck zuerst an den Centurio denken, die anderen kommen nur als seine Begleitung in betracht. Wenn irgendwo, ist hier mit Händen zu greifen, dass zwei verschiedenartige Stücke zusammengearbeitet sind, die sich nun nicht recht in eins fügen: die Meldenden v. 45 sind eben doch wie im Original Römer geblieben und die Angeredeten v. 46 Juden.

3. Es ist nach der Stelle höchst wahrscheinlich, dass das Wort Mtth. 27, 24, das das Händewaschen des Pilatus begleitete, nicht in unserem Ev. bei dieser Ceremonie stand, da eine reine Doublette bei dem excerpierenden Charakter nicht zu vermuten ist. Sicher aber stand der Ausruf, der Mtth. 27, 25 die Antwort des Judenvolkes bildete, „sein Blut über uns und unsere Kinder" nicht im Ev., mag man βουληθέντων v. 2 ergänzen wie man will. Er wirkt aber hier an dieser Stelle in der Antwort der Juden nach, nur dass aus der trotzigen Aufforderung das demütigende Eingeständnis wird: sein Blut k o m m t über uns.

Das war das Höchste, was eine apologetische Darstellung erreichen konnte, dass auch die Erzfeinde durch die Macht der christlichen Wahrheit überwunden vor Gott ihre todeswürdige Schuld erkannten. Liess der Ausdruck οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα zweifelhaft, wen man eigentlich vor sich habe, so schliesst der Vf. nun mit v. **47** jeden Zweifel aus: „Dann traten oder kamen alle hinzu, εἶτα προσελθόντες π ά ν τ ε ς. Aus dem Inhalt der Bitte erhellt, dass hiebei nur an Juden, gar nicht mehr an den Centurio und die Soldaten gedacht werden kann. Der Vf. meint offenbar alle die Gruppen der führenden Männer in Israel, die er v. 28 aufgezählt am Anfang der Geschichte von der Grabeswache οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι, also ἄρχοντες. Auch Mtth. 28, 12 heisst es: ἀρχιερεῖς συναχθέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων. Aber wo kommen sie hier mit einem Male her wie auf Verabredung in tiefer Nacht? Wie in einem regelrechten Schauspiel erscheinen alle Mitspieler auf der Bühne. Es handelt sich um das Ensemble im Finale.

Die Soldaten haben bekannt, Pilatus hat bekannt, das Volk hat bekannt, es bleibt nur noch übrig, dass auch d i e ἄ ρ χ ο ν τ ε ς der Juden in corpore sich anschliessen. Sie können nur noch i h r e S c h u l d b e k e n n e n u n d u m S c h w e i g e n b i t t e n, damit das unschuldig vergossene Blut Christi nicht gleich und buchstäblich über sie komme.

Sie bestürmen (ἐδέοντο καὶ παρεκάλουν) den Landpfleger, seine Leute, die gefährlichen Augenzeugen (ἃ εἶδον), durch einen obrigkeitlichen Befehl mundtot zu machen. Sie bitten den Pilatus nicht, die Lüge vom Jüngerdiebstahl zu verbreiten, nur zu schweigen. Die Aenderung war nötig, denn 1. wie konnte Pilatus sich selbst vor dem Volke so bloss stellen, 2. wie konnte der Christenfreund diese gehässige Lüge verbreiten wollen; 3. wie konnte man mit diesen Lügen bei dem Volke Glauben zu finden hoffen, das durchaus geneigt war, die Auferstehung für wahr zu halten und die Ausrede durchschauen musste, nachdem Jerusalem und Umgegend die umfassenden Vorkehrungen zur Bewachung des Grabes gesehen hatten; 4. es widerspräche der Tendenz der ganzen Erzählung, wenn sich die Juden jetzt noch in der Stimmung zu einer Lüge und die Soldaten zu einer Hehlerei befunden hätten.

Die „Juden" sollen ja als innerlich überwundene dargestellt werden. Sie erkennen jetzt, dass „sie auf ihr Haupt ihre Sünden vollendet haben". Der Weheruf über die Sünden, der v. 25 ja auch von πρεσβύτεροι und ἱερεῖς ausgesagt war, wird inhaltlich wieder aufgenommen und schliesst diese Reihe, die von dem Frevel und der Ueberwindung der jüdischen ἄρχοντες handelt. Ebenso ist das zweite Glied, die Furcht vor der Steinigung durch das Judenvolk, die höchste Aussage über die Stimmung des Volkes, das gleichsam auf seine Verführer lauert, um sie den Tod des Gottlosen sterben zu lassen, der hier wie ein Akt der Lynchjustiz erscheint. Es ist das Widerspiel zu Joh. 10, 31. 32; 11, 8, wo die „Juden" Steine aufheben, Christus zu steinigen. Das Blatt hat sich gewendet. Damit ist diese Reihe geschlossen: (21). 25. 28. 30b. 48b. Auffallend ist dabei, dass wieder vom λαὸς τῶν Ἰουδαίων gesprochen wird, als rede einer, der sich von ihm geschieden weiss und nicht die ἄρχοντες desselben (vgl. ob. 5. 15. 20).

Dabei ist die Doppelaussage die Anerkennung ihrer Schuld vor Gott und die Furcht vor dem Volke in eine Satzconstruction hineingezwängt, die unerklärlich wäre, wenn sie nicht ein kanonisches Vorbild hätte: συμφέρει ἡμῖν ὀφλῆσαι — καὶ μὴ ἐμπεσεῖν heisst eigentlich: es ist besser, dass wir der schwersten Sünde vor Gott uns schuldig gemacht haben, als dass wir in die Hände des Volks fallen. Zwischen diesen beiden Dingen war gar nicht zu wählen — wenn sie in die Hände des Volks fielen, so hatten sie sich darum nicht weniger vor Gott schuldig gemacht. Es handelte sich nur darum, ob man ausser der notwendigen Rechenschaftsablegung vor Gott auch noch vom Volke zur Rechenschaft gezogen werden würde, oder ob das wenigstens noch vermieden werden konnte; also ist der Sinn: es ist immer noch besser, dass wir nur vor Gott, dem unsichtbaren Richter strafbar sind, als wenn wir n o c h d a z u, ausserdem, im Volke hier unseren sichtbaren Richter finden, d. h. es ist genug, wenn u. s. w. Ist der ungeschickte Aus-

druck nicht dadurch zu erklären, dass er ebenfalls (wie das λιθασθῆναι) ein Widerspiel sein soll zu einer johanneischen Aussage, dem Satz Joh. 11, 50? in dem der ἀρχιερεύς Kaiphas dem Syendrium den entscheidenden Fluchrat giebt, der zugleich wie eine Weissagung war: συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται (das erste Glied in der Leidensgeschichte wiederholt, 18, 14). Was war nun daraus geworden? man hatte geglaubt, nur die Wahl zu haben zwischen dem Tod des Einen und dem Verderben des ganzen Volkes, nun war das Opfer des Einen „fürs Volk“ die ärgste Sünde vor Gott gewesen und ihnen droht das Verderben durch das ganze Volk, so dass man nur noch die Wahl zwischen dem Gericht erst vor Gott oder vor dem Volk schon hier (richtiger nur vor Gott oder vor beiden) hatte.

Die ganze Sache totschweigen zeigt sich als der letzte Ausweg, dem Aeussersten zu entgehen. Pilatus gebietet den Soldaten das gewünschte Schweigen. Es gelingt also den Presbytern, wie sie Mtth. v. 14 versprechen, den Pilatus zu überreden, ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν — freilich zu einem anderen Befehl unter anderen Voraussetzungen.

Der Leser sollte damit die Erklärung an die Hand bekommen, woher doch das allgemeine Schweigen über das Ereignis der Auferstehung käme. Der Hinweis auf eine „Nachrede“ unter Juden oder Heiden ist klüglich fortgelassen, solcherlei giebt dem Zweifel ja die Hebel an die Hand, und es gehört zu der apologetischen Tendenz zu verschweigen, dass so etwas überhaupt als umlaufende Version unter den Leuten gelebt hätte: die Sache musste als durchaus zweifelsohne erscheinen.

4. Freilich wie viel Schwierigkeiten bleiben doch: wie war es möglich, dass alle diese das Schweigen bewahrten, da sie doch den Wert des Bekenntnisses eingesehen — wie konnten sie überhaupt Juden wie Heiden bleiben, nachdem sie eingesehen, dass dies „wahrlich Gottes Sohn“ gewesen und sein Tod die „schwerste Sünde“ war? Und was dachte sich das Volk bei dem leeren Grab? Musste es nicht doch „annehmen“ (v. 30), Jesus sei auferstanden und den Obersten „Böses anthun“? Oder kehrten die Wächter zurück und verschlossen es von neuem? aber der Engel u. so fort.

Dadurch, dass der Vf. die apologetische Tendenz, die in der Mtth.-Erzählung liegt, erweiterte und auf die Spitze trieb, hat er sich selbst alle Glaubwürdigkeit genommen. Eine Auferstehung, die von dem Volke erwartet, von allen massgebenden Persönlichkeiten gesehen resp. geglaubt wird, kann nicht ohne raschen Sieg bleiben. Bei näherem Zusehen stürzt das ganze Gebäude wie ein Kartenhaus zusammen. Die ganze Auffassung wie die einzelnen Züge verraten ein fortgeschrittenes Stadium. Die Erzählung bei Mtth. hält sich gleichsam in der Defensive mit der Front gegen specielle Gerüchte unter den Juden, die mit der gleichen Front auch der

Palästinenser Justin Dial. 17. 108. 117 bekämpft. Hier ist der Boden breiter, die Adresse allgemeiner, die Verteidigung wird zum Angriff, das Schwergewicht liegt auf der positiven Darstellung, wie sich die christliche Auferstehungswahrheit Bahn gebrochen und dass es nur eine Rettung giebt nämlich davon zu schweigen. Am Ursprung aber geben bereits unter sich die Vertreter des jüdischen Volkes wie der römischen Grossmacht als innerlich überwundene der Wahrheit die Ehre, Pilatus voran.

Ueberschaut man das ganze zusammenhängende Stück von v. 28 an, so sieht man, dass der Vf. die Geschichte der Grabeswächter aus dem Zusammenhang bei Mtth. gelöst und mit Zuhülfenahme anderer kan. nam. dem Mtth. entnommener Worte und eigener phantastischer Ausmalung eine ausführliche Apologie des christlichen Auferstehungsglaubens gefertigt hat. Vergleicht man diesen Teil mit dem vorhergehenden etwa gleich langen, so erkennt man, dass jene bereits die gleiche national-apologetische Tendenz aufweist, die hier zur vollen Entfaltung kommt. Zweitens, dass eben diese ganze Partie als Hauptstück und Höhepunkt erscheint, auf die das Ganze hinstrebt, das Zeugnis für Christum aus dem Munde der Feinde.

Sehr merkwürdig, dass Petrus gerade davon so genau berichtete; für den Jünger und die Christen, die er zu belehren wünschte, musste es gewiss weit wichtiger sein von dem zu reden und zu hören, wie Christus nun den Jüngern erschien. Und in der That wird man erwarten können, dass Christus seinen verzweifelten Jüngern nicht weniger von seiner durch den Tod zum Leben hindurch gedrungenen Macht wird haben spüren lassen als den Feinden. Sehen wir zu.

Ueberdies die Frage: woher wusste Petrus alle die Vorgänge, die doch verschwiegen wurden und von denen er nach v. 59 jedenfalls noch keine Kenntnis hatte, als er Jerusalem verliess? —

X. Die Frauen am leeren Grabe. v. 50—57.

[50] Ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαλινὴ μαθήτρια τοῦ κυρίου (φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ κυρίου ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς) [51] λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθείς. [52] καὶ ἐφοβοῦντο μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον· εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμήρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα. [53] τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα, [54] μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος, καὶ φοβούμεθα, μή τις ἡμᾶς ἴδῃ· καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐ-

τοῦ, κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν. [55] καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς· [56] τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν, εἰ δὲ μὴ πιστεύετε· παρακύψατε καὶ ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν, ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη. [57] τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον.

		Mtth. 28	Mc. 16	Lc. 24	Joh. 20
50-51.	a. Der Aufbruch zum Grabe				
	1. Am Sonntagmorgen geht Maria die Jüngerin mit ihren Freundinnen zum Grabe	1	1. 2	1. 10	1
	2. da sie bisher aus Furcht vor d. Juden am Grabe nicht gethan, was Weibersitte	—	1	1 (23,55 f.)	(19,40)
	α. an Sterbenden und	(26,12)	(14, 8)	—	(12, 3. 7 f.)
	β. an Geliebten ist	—	—	(7, 38. 47)	
52-54.	b. Ihre von Furcht bewegte Rede				
	1. sie wollen die am Kreuzigungstage ausgefallene Totenklage nachholen am Grabe	(27,55)	(15,40)	(23,49.55f.)	(20,11)
	2. sie wissen nicht, wie sie in das Grab zur Erfüllung der Totenpflicht kommen sollen . . .	—		—	—
	α. weil der grosse Stein davorliegt	—	3. 4	—	—
	β. weil die Juden sie sehen könnten	—	—		
	3. sie beschliessen deshalb event., das zu seinem Gedächtnis Mitgebrachte an d. Thür niederzulegen u. weinend nach Hause zu kehren	—	(1)	(1)	--
55.	c. Die Ankunft am Grabe				
	1. sie finden das Grab geöffnet u.	(2)	4	2	1
	2. sehen beim Hineinbücken einen schönen weissgekleideten Jüngling in der Mitte des Grabes	(3)	5	(3. 4)	(5) 11 b 12
56.	d. die Rede des Engels.				
	1. Frage, ob sie den Gekreuzigten suchen	5 b	6	5	(13) 15
	2. Verkündigung, dass er auferstanden und fortgegangen . .	6 a	6	6	—
	3. Aufforderung, sich vom leeren Grab zu überzeugen	6 b	6	—	—
	4. genauerer Bescheid, dass er dahin gegangen, woher er gesandt	—	—	—	17(16,5,28)
57.	e. Die Flucht d. erschreckten Weiber.	8	8	9 a	18

1. In der synopt. Tradition schliesst die Geschichte von den Frauen am Grab in der Frühe des Ostermorgens innerlich und bei Mc. u. Lc. auch äusserlich an die Erzählung von der Bestattung am Kreuzigungsabend auf die Weise an, dass die galiläischen

Jüngerinnen, die schon unter dem Kreuz erschienen waren, auch „sehen, wo sie ihn hingelegt“ (Mc. 15, 47, Lc. 23, 55). Sie wissen also, wo sie ihn zu suchen haben. Der anbrechende Sabbat zwingt sie zur Ruhe, aber am ersten Wochentag kommen sie wieder mit ἀρώματα ihn zu salben (Mc. 16, 1 f.; Lc. 24, 1). Bei Mc. kaufen sie die Specereien erst am selben Morgen, was eine gewisse Schwierigkeit hat, da sie bereits λίαν πρωῒ bei Sonnenaufgang am Grabe sind. Lc. verlegt also die Absicht der Salbung bereits auf den Bestattungsabend und lässt die Frauen noch am selben Abend, also vor dem Sabbat, die Specereien bereiten: Zeit, wieder zum Grabe zurückzukehren und die Salbung noch vorzunehmen, fehlte freilich, sie mussten warten. Das also Zubereitete tragen sie dann nach dem Sabbat zum Grabe, ὄρθρου βαθέως. Von Klagen ist nicht geredet.

Bei Mtth. hat das Hineinarbeiten der Gesch. von der Grabeswache den Zusammenhang äusserlich zerrissen und inhaltlich einige Aenderungen nötig gemacht. Die Salbung war in Folge der Wache unausführbar geworden, die Idee musste fallen gelassen werden, die Frauen setzten sich am Abend dem Grabe gegenüber, gewiss um zu klagen, so dass sie vielleicht die Versicherung des Grabes τῇ ἐπαύριον μετὰ τὴν παρασκευὴν noch beobachten (27, 61 f.). Sie kommen in der Osternacht also nur θεωρῆσαι τὸν τάφον.

Bei Johannes bringt Maria Magdalena etwas zur Salbung mit. Nikodemus hatte zur Bestattung schon ἀρώματα herbeigetragen, die in die Linnen gebunden wurden, „wie es Sitte ist bei den Juden zu bestatten“.

Von den Synoptikern ist die nun folgende Scene selbst am lebendigsten und ausführlichsten bei Mc. erzählt: man unterscheidet deutlich den Hinweg, die besorgte Rede beim Nahen, wie es mit dem Stein werde (den Joseph vorgewälzt 15, 46), das Erstaunen, dass er abgerückt ist, das Hineingehen ins Grab, den Anblick des weissgekleideten Engels, seine Verkündigung der Auferstehung und ihre Flucht. — Lc. ist summarischer. Sie finden den abgewälzten Stein, aber den Leichnam nicht. Da erscheinen ihnen zwei Männer, vor denen sie sich beugen und die ihnen die Auferstehung verkündigen. Sie kehren zurück. — Bei Mtth. hat die Geschichte durch die Einschiebung von v. 2—4 ein teilweise anderes Gesicht erhalten (s. ob. S. 95). Löst man diese Verse aus, so bleibt nur die Engelrede und das Forteilen der Frauen v. 5—8. Darauf folgt dann v. 9 f. noch die persönliche Begegnung mit dem Herrn selbst. Alle drei Versionen schliessen mit dem Hinweis auf Galiläa, indess bei Lc., der ja nachher die Christophanien in und bei Jerusalem bringt, mit der speciellen Wendung, dass sie an die galiläische Vergangenheit und die dort gesprochenen Weissagungen von Tod und Auferstehung erinnert werden. Mtth. und Lc. haben vielmehr den Hinweis auf die galiläische Zukunft. Dort wird er sich den

Jüngern zeigen. er geht vor ihnen her, προάγει, sie sollen folgen. Auch die zweite Erscheinung des Herrn selbst bei Mtth. bringt nur die erneute Aufforderung, den Jüngern dies zu übermitteln. Die Jünger selbst finden sich nicht am Grabe ein und erhalten keine Christophanie. Bei Mc. v. 7 sind unter „seinen Jüngern und Petrus“ natürlich die 11 besonders gemeint. Bei Lc. v. 9 geht die Nachricht an die ἕνδεκα καὶ οἱ λοιποὶ, die ersten aber besonders v. 10 als ἀπόστολοι von dem Vf. der Apostelgeschichte gezeichnet. Aber sie glauben nicht an das Weibergeschwätz und werden erst durch eigene Erfahrung überwunden.

Ob die Frauen ihren Auftrag ausgerichtet, erfahren wir bei Mtth. nicht. Nachdem sich der Schluss der Wächtergeschichte abgespielt hat (v. 150), folgt zum Schlusse des Ev. nur noch v. 16—20 die Abschiedsrede und der Missionsauftrag auf dem galiläischen Berg, wohin sie der Herr befohlen. Bei Mc. wird es ausdrücklich gesagt, die Frauen richten ihren Auftrag nicht aus, und mit diesem Missklang bricht das Evangelium ab.

Bei Johannes 20, 1—18 steht ebenfalls Maria Magdalena durchaus im Vordergrunde. Und zwar kommt sie durch die Liebe getrieben, offenbar um zu weinen. Es findet eine Steigerung statt: sie sieht erst das leere Grab (vgl. Mc.), dann zwei Engel (vgl. Lc.) im Grabe, dann den Herrn selbst (vgl. Mtth.) In dem allen mangelt es natürlich nicht an Berührungen mit den Synoptikern. Dabei fehlt aber der Hinweis auf Galiläa in dem, was sie den Jüngern sagen soll, da wie bei Lc. Christophanien in Jerusalem folgen v. 19 ff. und erst im Anhang c. 21 die Erscheinung am galiläischen Meer nachgetragen wird. Aber noch directer sind wenigstens die zwei Lieblingsjünger Petrus und Johannes hineingezogen in die Ostergeschichte selbst und darin steht die Johannesversion ganz allein da. Als Maria das Grab leer findet, holt sie die zwei; Johannes aber lief schneller. Petrus konnte nur folgen, jener sah zuerst die zurückgelassenen Leichenhüllen im leeren Grab. Petrus musste sich genau überzeugen, geht hinein und dann glaubte er. Darauf kehren sie zurück, ohne einen Engel oder den Herrn gesehen zu haben.

Das PE. hatte die Mtth.-Geschichte von der Grabeswache zu einer selbständigen fortlaufenden Erzählung (wieder) zusammengefasst. also ausgelöst aus ihrer Verbindung mit der Erzählung von den Frauen. Indem sie zu einer umfassenden Darstellung des Auferstehungsvorganges vor den Feinden ausgestaltet war, lag die Möglichkeit vor, die beiden Erzählungen zeitlich von einander zu trennen und auf einander folgen zu lassen. Freilich liess sich dann die Mtth.-Erzählung, die ja zertrümmert war durch die Auslösung von v. 2—4 nicht mehr dazu verwenden. Mc. verband zwei Vorzüge: er war am concretesten und ausführlicheten, und er hatte entsprechend der Tendenz und wohl dem Ursprung des ganzen Evangeliums durch v. 7 die besondere Beziehung zu Petrus: neben den anderen Jüngern

wird nur dem Petrus die Kunde der Auferstehung besonders zugeeignet. Allerdings spielte ja auch im 4. Ev. Petrus eine Rolle, aber er trat sichtlich hinter „dem anderen Jünger, den der Herr lieb hatte“, zurück, plumper leiblich und geistig.

Indem der Vf. sich im Ganzen und im einzelnen Ausdruck an Mc. anschloss, gewann er freilich eine Geschichte, die mit der Gesch. von der Grabeswache ganz unverworren war. Das bedeutete einen Vorteil, sofern er sie einfach anfügen konnte, aber einen Nachteil, sofern bei Mc. eine andere Situation vorausgesetzt war, als sie nun hier vorlag. Eine Brücke von jener zu dieser Erzählung zu schlagen, war ja schon durch die Einfügung des dritten Engels oben versucht, der vom Grabe Besitz nahm, so dass ihn die Frauen dort finden konnten. Aber das genügt doch durchaus nicht. Schon Mtth. hatte sich zu Aenderungen veranlasst gesehen, nun musste sich bei der weit tendenziöseren Verwertung im PE. das Bedürfnis nach Umgestaltung weit lebhafter zeigen. In der vorhergehenden Erzählung war das Grab aufs sorgfältigste bewacht. Jerusalem und Umgegend hatten sich davon überzeugt, es konnte doch den Jüngerinnen erst recht nicht seit Freitag Ab. verborgen bleiben. Eine Salbung im Grabe war völlig ausgeschlossen. Man musste nicht nur wie bei Mc. v. 3 besorgt fragen, wie man den grossen Stein abwälzte, sondern die weit grössere Sorge war, wie man dies und das Lösen der 7 Siegel vor den Augen der Wache thun konnte, die dazu da war, jeden fernzuhalten. Man musste ferner nicht nur erstaunen, dass der Stein abgerückt, sondern mehr, dass die ganze Lage verändert, das Wachzelt leer, die Wache fort war. Und ferner das ganze Volk wartete gleichsam auf die Entscheidung der nächsten drei Tage, selbst die Obersten rechneten damit, dass etwas mit dem Grabe passieren konnte; es war unmöglich, die Jüngerinnen selbst ganz harmlos und ohne Spannung und Kenntnis des Auferstehungsglaubens zum Grabe ziehen zu lassen. Kurz der Mc.-Bericht musste eine gründliche Umgestaltung erfahren, wenn er sich ohne Widerspruch an v. 49 anfügen sollte. Aber wenn auch vielleicht Ansätze gemacht sind, die Widersprüche zu glätten, es gelingt nicht, die specifische Marcusfärbung des Bildes zu tilgen. Die Frauen hatten aus Judenfurcht die Totenpflicht am Kreuzigungsabend nicht erfüllt v. 50. 52, jetzt halten sie es eher für möglich. In Wahrheit war die Situation doch weit ungünstiger seitdem geworden. Hatte man damals, da doch Joseph ohne Wache den Leib Jesu unbehelligt von den Juden waschen, einschlagen, in seinem Grabe bestatten durfte, aus Judenfurcht unterlassen zu thun, „was sonst die Weiber Sterbenden zu thun pflegen“, so war jetzt, wo die Wache von Römern und Juden davor lag, jedes Unterfangen derart schlechthin aussichtslos. Man musste nicht nur v. 52. 54 die unbestimmte Furcht äussern, ob nicht „einer von den Juden sie sähe“, sondern man musste mit Sicherheit darauf rechnen, gesehen und angehalten zu werden, und

zwar nicht nur von quibusdam Judaeis, sondern von römischem Militär und jüdischen Oberen. Ganz wie bei Mc. erstaunen sie nicht im mindesten, dass sie unbehelligt herankommen, vielmehr nur über den abgewälzten Stein und den Jüngling im Grabe, und der Engel weist sie dann nur auf den leeren Platz hin, sich selbst zu überzeugen. — Kein Wort, das darauf deutete, was sonst vorhergegangen. Während das ganze Volk auf Seite der Jünger murrte gegen die Obersten und als dem Auferstehungsglauben geneigt dargestellt wurde, wissen diese Jüngerinnen nichts zu thun, als voll Schrecken zu fliehen und zu schweigen. Was also die Soldaten nur par Ordre, die Presbyter, um ihr Leben zu retten, thaten, das thun diese begnadigten Weiber freiwillig und verbergen den Genossen und dem Volke den Eintritt des Ereignisses, auf das man gehofft und geharrt. Die massiv-apologetische Tendenz schweigt, wir befinden uns vielmehr wieder in der thränenschweren Angststimmung, die ebenso kanonisch wie lebenswahr ist und v. 26 f. waltete, als wir schon einmal in den Jüngerkreis blickten. Und durch diese Wolkenwand kann auch die Ostersonne nicht hindurchbrechen, wie dann vollends v. 59 zeigt. Der Herr ist eigentlich nur für die Feinde auferstanden, Ostern hat es nur für diese gegeben.

Zwischen v. 49 und 50 klafft ein Riss, der den unmittelbaren Eindruck erweckt, dass da nicht nur zwei Quellen vorliegen, nämlich dort Mtth. und hier Mc., sondern dass derselbe Autor, der v. 28—49 nach Mtth. ausarbeitet, nicht derselbe sein kann, der v. 50 ff. nach Mc. ausarbeitete, mithin, dass Ps.-Petrus dieses oder jenes Stück bereits in einer verarbeiteten Gestalt vorlag. Immer bleibt das Ungeschick und die Naivität erheblich, mit der diese zwei Stücke lose aneinander gefügt sind.

Und dies Ungeschick waltet auch im Einzelnen, durch die breitere Ausführung hat die Klarheit nicht gewonnen, weder formell noch inhaltlich. Eine ganze Reihe von Zügen erinnert uns dabei an die kanonischen Berichte neben Mc.

2. Gleich der erste Satz v. **50. 51** ist schwerverständlich. Zu Grunde liegt die einfache kanonische Angabe: am Morgen des Sonntags kam Maria Magdalena (mit ihren Freundinnen) zum Grabe. Schliesst man v. 51 direct an den Anfang von 50 an und lässt den ganzen Satz von φοβουμένη—αὐταῖς zunächst weg, so haben wir den klaren Satz, der in unseren Ev. gleichmässig die Erzählung einleitet, auch hier mit geringen Abweichungen. (Mc. 1. 2. Μαρία ἡ Μ. καὶ Μαρ. ... λίαν πρωΐ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνῆμα, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου; Mtth. 1 ὀψὲ δὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ἦλθεν Μαρ. ἡ Μ. καὶ ἡ ἄλλη Μ. θεωρῆσαι τὸν τάφον. Lc. 1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον αἱ γυναῖκες Joh. 1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρ. ἡ Μ. ἔρχεται πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον).

Die Abweichungen betreffen 1) die Zeitangabe a) während alle 4 kanonischen Ev. die allererste Morgenzeit, den ganz frühen

Morgen bezeichnen, hat PE. nur ὄρθρου, mane. Der Ausdruck steht bei Lc., aber mit Zusetzung von βαθέως. Es ist hier wohl weggelassen, weil v. 35 beim ersten Morgengrauen τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπίφωσκεν ἡ κυριακὴ die Auferstehung gelegt war. b) Anstelle der jüdischen Bezeichung der μία τῶν σαββάτων tritt wie v. 35 die christliche ἡ κυριακή.

2. Wie in den kanonischen Ev. hat Maria aus Magdala die Hauptrolle, wie bei Mc. und Lc. erscheint sie an der Spitze der anderen galiläischen Weiber, die bei Joh. ganz fehlen, aus deren Reihe bei Mtth. nur noch „die andere Maria“ herausgehoben ist. Bei Mc. tritt daneben noch die Salome auf, Lc. hat an ihrer Stelle v. 10 die Ἰωάννα und dazu αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς. Unser Vf. macht sie summarisch zu Freundinnen der M. M. und lässt ihr die Jnitiative λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας.

3. In der synopt. Tradition sahen die Frauen am Freitag Abend die Stätte, ποῦ τέθειται (Mc. 15, 47) — τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τό σῶμα αὐτοῦ (Lc. 23, 55). Das war im PE. oben weggefallen und kehrt nun hier als nähere Bestimmung wieder, aber da der Auferstandene nicht mehr drin war, als sie kamen, als Ausdruck eines beendigten Zustandes: ὅπου ἦν τεθείς.

4. Bei Joh. (19, 25) war die Maria aus Magdala bereits unter dem Kreuze eingeführt, bei den Synoptikern an der Spitze jener Gruppe von Jüngerinnen, die „Jesu aus Galiläa gefolgt waren und ihm dienten“ (Mc. 15, 40f.; Mtth. 27, 55f. Lc. 23, 49). Damit nimmt Lc. eine frühere Notiz auf, wonach unter den galiläischen Weibern, die von ihm geheilt waren und bei dem Umherziehen in Galiläa dienten, an erster Stelle Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαλήνη, ἀφ' ἧς δαιμόνα ἑπτὰ ἐξεληλύθει, ob diese Notiz in dem verlorenen Teil des PE. gestanden hat, wissen wir nicht, die erstere Stelle unter dem Kreuz fehlt (s. ob. S. 64 f.). So wird sie jetzt zum Ersatz mit dem Zusatz versehen μαθήτρια (das Wort nur act. 9, 36 von der Tabitha) τοῦ κυρίου, vgl. ob. Ἰωσήφ ὁ φίλος (Πειλάτου καὶ) τοῦ κυρίου. Uebersetzt man „eine Jüngerin“, so würde es unwahrscheinlich sein, dass der Zug aus Lc. 8, 2 oder eine andere Stelle sie bereits eingeführt hatte. Uebersetzt man mit Harnack, als ob der Artikel dastände „die Schülerin“, so würde damit vielleicht auf vorher erzählte, also bekannte Geschichten zurückgewiesen sein oder sie würde erst hier, dann aber als die eine, notorische Haupt-Jüngerin Christi eingeführt werden. Dem entspräche, dass die anderen namenlos bleiben und nur als ihre mitgenommenen Freundinnen in Betracht kommen. In der That ist das die Stellung, die sie in der Tradition mehr und mehr einnimmt. Das erwuchs mit Notwendigkeit daraus, dass sie in den Ostergeschichten derart in den Mittelpunkt gestellt war, wie wiederum eben dieses Factum ihre hervorragende Stellung in dem Frauenkreise um Jesus und in dessen Verhältnisse zu Jesus beweist. Indem sie die Weisung empfängt, die Kunde von der Auferstehung an die

Apostel zu tragen, tritt sie mit diesen auf eine Stufe, wird ἰσαπόστολος, wie sie die griechische Kirche nannte. Nach derselben morgenländischen Tradition starb sie bei Johannes in Ephesus, nachdem sie bis nach Rom und Gallien missioniert hatte (act. SS. XXII. Jul., Burger RE. IX, 327f.). Das Bedürfnis von dem Vorleben dieser vornehmsten Jüngerin mehr zu wissen, führte zur Identification mit der salbenden Sünderin im Hause des Pharisäers, Lc. 7, 36ff. indem man die 7 Teufel auf die Geister der Unzucht bezog. Eine gewisse äusserliche Verwandtschaft dieser Geschichte mit der Erzählung von der Todessalbung durch das Weib in Bethanien (Mc. 14. 3ff., Mtth. 26, 6ff.) die nach Joh. 12, 3 auch Maria hiess und die Schwester des Lazarus war, führte weiterhin dazu auch diese Maria für die aus Magdala zu erklären, sodass man schliesslich eine ganze romanhafte Geschichte dieser Persönlichkeit gewann. Clemens v. Alex. Paedag. II, 3 hat die Identification noch nicht, aber Tert. de pud. 11 nennt die Salbung der Sünderin sepulturam ipsius inaugurans u. Origenes weiss ad Mtth. 77, (Lomm. IV, 392), dass multi diese Auffassung vortragen, die er ablehnt. Zu jenen gehört auch Ephräm (serm. II. in hebd. s. Lamy I, 360), wenn er auch an and. St. wieder die salbende Sünderin als die Sünderin von Nain (Klage Satans 10. Gesang) bezeichnet. Chrysologus v. Ravenna, der im 5. Jahrh. 3 Reden über die Sünderin schrieb, deutet nicht an, dass dieselbe am Grabe stand. Dagegen trägt Gregor d. Gr. ep. XXV ad Gregoriam die Vorstellung als ganz bekannte vor und in der That hat bereits Ambrosius de poenit. II, 8. nachdem er über die Sünderin gesprochen, den Satz: ‚ubi non est. quae possit parare convivium, quae deferre unguentum, quae fontem aquae vivae secum portare, venit ipse ad sepulcrum‘. Damit scheint hier die Zusammensetzung der 3 Frauengestalten zu der Maria Magdalena wie sie im N. T. und heute in der Tradition lebt, vollzogen. Unser PE. bringt in dem weiteren Zusatz zu Μαρ. Μαγδ.-φοβουμένη etc. einen interessanten Beitrag zur Entstehung der Sage.

Wie man den Satz φοβουμένη bis αὐταῖς auch fassen resp. verbessern möge, entweder mit Preuschen als reine Parenthese oder mit Blass, Willamowitz, Robinson als erklärenden und begründenden Nebensatz, indem man vor φοβουμ. ὅτι, ἥτις oder ἥ einsetzt — immer bleibt es eine parenthetische Einschaltung, die die Klarheit der Construction ruiniert und darin die Spur ihres anderweitigen Ursprungs trägt, und immer bleibt er, der eingeschaltete Satz selbst, auch wenn man seine parenthetische Natur erkannt hat, undeutlich. Denn wenn es klar ist, dass damit begründet werden soll, warum sie ihr Vorhaben nicht schon zu einem früheren Zeitpunkt ausgeführt haben, so muss der Aor. ἐποίησεν direct als Plusquamp. verstanden und durch eine nähere Zeitbestimmung auf dies Verständnis hingeleitet werden. Diese Zeitbestimmung folgt aber, wie Harnack (S. 62) richtig bemerkt, erst v. 52 nach, da wo die Rede

der Frauen denselben Gedanken, warum sie es nicht schon früher gethan, wieder aufnimmt: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη. Man muss also diese Bestimmung, die vielleicht oben ausgefallen oder wahrscheinlicher von dem flüchtig arbeitenden excerpierenden Vf. hinzugedacht ist, zur Erklärung der Parenthese mithinzunehmen und wird damit an den Abend der Kreuzigung zurückgeführt, an dem die synopt. Tradition und speciell Lucas die Frauen auftreten lässt. Lc. verlegte die Absicht der Salbung und die Bereitung der ἀρώματα bereits auf den Freitag Abend. Der Sabbat trat mit seinem Ruhegebot dann zwischen Entschluss und Ausführung. Unser Ev. schreibt Maria die Absicht ebenfalls schon für jenen Zeitpunkt zu und beweist damit, dass ihm die synopt. Tradition wohl bekannt war von den Jüngerinnen unter dem Kreuze und bei der Bestattung Jesu, ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ κυρίου, wenn er v. 26 f. auch nur von den Jüngern gesprochen, er lässt erkennen, dass auch seine Maria „gesehen hatte, wo er lag" und deshalb nun den Weg zu dem μνημεῖον fand, ὅπου ἦν τεθείς. Aber er schiebt ein anderes Motiv unter, nicht die Kürze der Zeit und der nahende Sabbat hinderten, sondern die Judenfurcht. Damit wird für die Jüngerinnen dasselbe Motiv geltend gemacht, das oben v. 26 dazu diente, das Sichversteckthalten der Jünger zu begründen. Dort „fahndeten sie auf dieselben als auf Mordbrenner", hier „glühten sie vor Zorn". Mit dem dem Vf. eigentümlichen ἐπειδὴ (3 mal act. 13—15 und sehr häufig in den apokr. Ap.-Gesch.) wird als etwas Bekanntes darauf zurückgewiesen. Nach v. 25 waren sie freilich zerknirscht von der Kreuzigung zurückgekehrt und nach v. 23 hatten sie voll Freude dem Joseph den Leib zur Bestattung überlassen, die dieser ganz ordnungsmässig vornehmen konnte. Indess wir sind jetzt wieder in der Stimmung von v. 26 mit Furcht und Trauer. Das Motiv der Furcht ist jedenfalls johanneische Farbe, die in das Marcusbild hineingemalt ist, vgl. Joh. 7, 13; 9, 22; 12, 42; 19, 38; 20, 19 (ob. S. 73).

Die Furcht hinderte sie damals, ihre Totenpflicht zu erfüllen. Worin diese besteht, ist nicht gesagt: sie konnten am Grabmal nicht das thun, ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες. Bei Johannes allein ist 19, 40 bei der Bestattung davon die Rede, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν: nämlich den Verstorbenen μετὰ τῶν ἀρωμάτων zu versehen, Myrrhen und Aloë in die Leichenbinden zu thun. Aber einmal waren das die Männer Nikodemus und Joseph und nicht Weiber, und zweitens passt darauf der Zusatz nicht, ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς. Denn wohl einem ἀποθανών, aber keinem ἀποθνήσκων kann man so thun, und einen geliebten Menschen wird man auch nur so behandeln, wenn er ein ἀποθανών ist. Ueberhaupt ist es, wenn man sich an das hält, was dasteht, ein völliger Unsinn, zu sagen, sie wollten „am Grabmal das thun, was man Sterbenden thut," denn Sterbende liegen nicht

in einem Grabmale [1]). Weder scheint das Einbalsamieren gemeint zu sein, das wir als jüdische Sitte an Toten aus Joh. kennen, noch passt der Zusatz überhaupt zur Situation, da es sich hier um einen geliebten Toten, aber nicht um Geliebte überhaupt und gar nicht um Sterbende handelt.

Mc. kennt zwar nicht die Einbalsamierung mit den ἀρώματα des Nikodemus, aber doch die Salbung mit den ἀρώματα der Maria und Genossinnen. Wenn dies auch bei ihm nicht als jüdische Sitte bezeichnet ist und hier im PE. das ἀλείψωσεν αὐτόν weggelassen wird, so spricht von vornherein alles dafür, dass auch hier die Salbung des toten Jesus gemeint sei. Aber freilich auch dazu passt der Zusatz nicht und doch macht gerade er die Sache zweifellos.

Noch zweimal salben Weiber in den kanonischen Ev. Jesus. Mc. 14, 3 ff., Mtth. 26, 6 ff., Joh. 12 salbt ihm ein Weib in Bethanien, das nach Joh. Lazarus Schwester Maria war, das Haupt (Joh. die Füsse) mit kostbarer Myrrhe (Joh. Narde); Lc. 7, 36 salbt ihn im Hause des Pharisäers die Sünderin die Füsse mit Myrrhe. Dort wehrt dem Judas der Herr mit dem Hinweis darauf, dass sie gleichsam die Todessalbung vorgenommen habe: Mc. v. 8 ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι μου τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν Mtth. v. 12 βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν noch genauer Joh. v. 7 ἄφες αὐτὴν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό. Hier aber wehrt der Herr dem Pharisäer mit dem Gleichnis, das in der Frage gipfelt: τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν v. 42, und die Anwendung auf den vorliegenden Fall in dem Wort der Gnade findet, οὗ χάριν ἀφέωνται αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ. Dort das Stichwort ἐνταφιασμός, hier das Stichwort ἀγαπή. Jene salbt Jesus unbewusst, als sei er bereits ein ἀποθανών, und behandelt ihn καθώς ἔθος ἔστιν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν (Joh. 19, 40), da er doch höchstens ein ἀποθνήσκων ist, diese wie einen ἀγαπώμενον αὐτῇ. [2])

Indem der einzelne Fall des einzelnen Weibes verallgemeinert wird, entsteht daraus die Weibersitte Sterbenden und Geliebten das zu thun, was denn auch Maria Magdal. am Grabmal Jesu an dem geliebten Gestorbenen zu thun vorhatte, nämlich ihn zu salben. So empfängt von hier aus das Sinnlose Licht. Aber freilich wer aus dem Umstand, dass ein Weib, indem sie Jesus salbte, unwissentlich damit einen Sterbenden salbte, wer aus diesem Umstand

[1]) Zahn übersetzt „Sterbende (oder Verstorbene“), Harn. und Kunze corrigieren einfach „Verstorbene“, Willam. streicht das *καὶ* etc. Das ist aber alles ungenau und versperrt den Weg zur Lösung.

[2]) Vgl. Ephräm l. c. (Lamy I, p. 366 nebeneinander): illud „haec dilexit multum“, quae unguentum suum et seipsam dedit. Illud etiam domini verbum recitemus, quo asserit mulieris unctionem suam demonstrare sepulturam: „hic ad sepeliendum me fecit“.

die Weiber-Sitte macht, Sterbende zu salben und dies in Parallele setzt zu dem, was Maria Magd. am Grabe mit der Leiche Jesu thun will, der beweist nicht nur einen groben Mangel an Logik und eine liederliche Arbeitsweise, sondern er verrät auch, wie fern er den wirklichen Ereignissen, dem Boden, auf dem die Geschichte erwachsen, steht. An dieser Stelle scheint mir wieder evident, dass er die uns aus den kanonischen Ev. vertrauten Geschichten kennt, höchst ungeschickt generalisiert und excerpiert. Es wäre ja nun möglich, dass er in dem verlorenen Teile selbst jene beiden Geschichten gebracht hat und so gleichsam sich selbst generalisiert. Mir ist dies Verfahren sehr unwahrscheinlich, da jedermann diese wunderliche Weise, aus einer einzelnen Geschichte eine Regel zu machen, durchschauen musste. Ich habe vielmehr den Eindruck, dass er hier die beiden Erzählungen excerptweise nachträgt. Wie dem auch sei, jedenfalls beweist die Stelle, dass unser Vf. bereits die beiden Salbungsgeschichten, die Mtth.- Mc.- Joh.-Erzählung und die Lc.-Erzählung, vor sich hatte, also so, wie sie unsere Ev. darbieten. Sind das nach Holtzmann u. a. nur Versionen einer Geschichte, so würde jedenfalls unser Vf., wenn er vor unseren kanon. Ev. liegende Stufen der traditionellen Fixierung benutzte, bereits solche vor sich haben, wo die Geschichte zur Doublette gespalten ist. Hat er aber unsere Ev. gekannt, so würde wieder ein Beweis mehr gefunden sein, dass er auch unseren Lucas, sogar Lc. 7, und die früheren Partien unserer Ev. gekannt hat und also wohl benutzt haben wird.

Indem die Maria Magdalena zum Salben ans Grab geht, schickt sie sich an zu thun, was die Maria von Bethanien und die Sünderin an Jesus gethan. Es ist durchaus nicht gesagt, dass der Vf. die drei identificiert, aber indem die drei Begebenheiten um des Salbens willen, das ihnen gemeinsam ist, zusammengeordnet und alle an Maria Magdalena angeschlossen werden, ist d. Vf. auf dem Wege, dieser hervorragendsten μαθήτρια auch die beiden anderen Salbungen zu vindicieren, d. h. die Maria am Grabe auch zur bekehrten Sünderin und Schwester des Lazarus zu machen.

3. Warum hat der Vf. wohl vermieden direct auszusprechen, dass Maria zum Grabe kam den Herrn zu salben; warum hat er es nur angedeutet, so dass eigentlich nur der Kenner unserer kanonischen Ev. seine Meinung verstehen konnte? Man kann darauf hinweisen, dass er wenigstens einen Anlauf nahm, das zu thun, wozu sich Mtth. entschloss, nämlich den Gedanken der Salbung zu streichen, da er durch die eingeschobene Geschichte von der Grabeswache unbrauchbar geworden war.[1]) Man kann aber auch

---

[1]) Zahn bringt S. 178 die „ängstliche Vermeidung alles dessen, was die kanon. Erzählungen von beabsichtigter und von wirklicher Anwendung von Specereien bei und nach der Bestattung sagen", mit eigentüm. christolog. Vorstellungen zusammen, ohne dass er diese hier näher bestimmt. Möglich ist ja immerhin, dass es ihm gegen die (s. ob. 54) Schätzung des Leibes Christi ging,

darauf hinweisen, dass er noch ein anderes zur Geltung bringen will, das dem Joh. wiederum eigen ist und der synoptischen Darstellung mangelt. Noch etwas anderes war Sitte jüdischer Weiber bei Sterbefällen, und ohne die synopt. Parallele und ohne den Zusatz wäre man v. 50 gewiss darauf zuerst gekommen: das Klagen und Weinen unter Schlägen an die Brust, wie es Joh. 11, 33 bei dem Tode des Lazarus und nam. beim Tode von Jairi Töchterlein erzählt ist Mc. 5, 38; Mtth. 9, 23, besond. Lc. 8, 52: ἔκλαιον δὲ πάντες καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν· ὁ δὲ εἶπεν· μὴ κλαίετε. Diese Stimmung des Jammers war v. 27 den Jüngern zugeschrieben, sie war auch für die Jüngerinnen die angemessene. Dahin mag man auch die Bemerkung Mtth. 27, 61 nach der Bestattung auslegen: καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου. Johannes bietet sie auch in der Ostergeschichte c. 20: seine Maria ist völlig schmerzzerrissen, gramverloren, so dass sie weder die Engel noch den Herrn erkennt, viermal v. 11. 13. 15 ist von ihrem Weinen die Rede.

Wie das Motiv der Judenfurcht, so ist im PE. auch diese johanneische Färbung in die Mariageschichte des Mc. hineingemalt und beherrscht das Folgende so sehr, dass am Anfang der Rede v. 52 als das, was sie am Kreuzigungstage eigentlich schon hätten thun wollen und weil sie es nicht konnten, nun nachzuholen sich anschickten, ausschliesslich das κλαῦσαι καὶ κόψασθαι (wie Lc. 8, 52) erscheint und gar nicht das Salben, so dass die Unklarheit steigt. Zugleich ist durch diesen Vers ein Widerspruch zu Mtth. 27, 61 entstanden, wonach die Frauen im stillen oder lauten Jammer sich dem Grabe gegenübersetzen am Abend des Kreuzigungstages.

Aus diesen drei Motiven, der synopt. Salbung, der joh. Judenfurcht und der joh. Klage ist das Material zusammengesetzt, aus dem der Vf. Mc. v. 3 zu einer Rede einem längeren Raisonnement erweitert v. **52-54**, das ein Stimmungsbild sein soll, indem Reflexionen darüber, warum man nicht früher so gehandelt, vorangestellt werden, und Reflexionen darüber, wie man im Falle etwaiger Hinderung handeln will, den Schluss machen.

Der Kern der Rede v. 53[a] ist wörtlich identisch mit Mc. v. 3.

Mc. 3. ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;	PE. v. 56[a]. (ἔλεγον·) τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου.

Nun fügt der Vf. breit hinzu, warum sie diesen Wunsch hegten. Sie wollten hineingehen (εἰςελθοῦσαι Mc. v. 5, Lc. v. 3, vgl. Petrus bei Joh. 20, 6) und sich neben ihn niedersetzen, παρα-

davon zu reden, aber 1., wer die Einfügung eines wirklich geschehenen Waschens der Leiche v. 24 in den kanon. Bericht nicht scheute, brauchte nicht ängstlich zu sein, eine nur beabsichtigte Salbung den kanon. Ev. nachzuerzählen; 2. die Confundierung der kanon. Motive führte notwendig zu dieser unklaren und verwaschenen Darstellung; 3. das *ἃ φέρομεν* weist doch deutlich auf Specereien.

καθεσθῶμεν. Der Ausdruck steht nur Lc. 10, 39 und zwar von Maria von Bethanien ἣ καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. Auch diese Maria wollte so thun, es war offenbar so „Weibersitte“. Dort war das stille dem Meister Zuhören „das Eine was not war“, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία. Diese Maria am Grabe war von gleicher Gesinnung. ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα (ὀφειλόμενον, debitum nur Mtth. 18, 30. 34; in dem Gleichnis, das Jesus an die Salbung der Sünderin anschliesst, v. 41, handelt es sich auch um Geschuldetes, δύο χρεοφειλέται, ὁ εἷς ὤφειλεν), aber die Liebespflicht musste hier einen andern Inhalt bekommen haben. Welchen, erfahren wir wieder nicht. Indessen leitet das Niedersitzen eher darauf, an stilles Beweinen zu denken als an den einmaligen Akt einer Salbung (vgl. auch das καθήμεναι ἀπέναντι τῷ τάφῳ Mtth. 27, 61). Das stimmt zu dem vorangegangenen v. 52ᵇ, sie wollen jetzt das κλαῦσαι καὶ κόψασθαι nachholen. Dass es aber nicht das Einzige ist, was die Frauen im Grabe wollen, geht aus dem Folgenden v. 54ᵇ hervor: im Falle sie nicht hineinkönnen, wollen sie an der Thüre wenigstens niederlegen, was sie bringen zu seinem Gedächtnis, ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ. Das erinnert an Lc. 24, 1 φέρουσαι, ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα und an Joh. 19, 39: Νικόδημος φέρων μῖγμα σμύρνης καὶ ἀλοής. Die Vorstellung tritt nahe, dass sie ähnlich wie Nik. die Specereien nicht zum Salben, sondern zum Anbringen am Leichnam oder zum Niederlegen in der Gruft als ein Dankopfer zu seinem Gedächtnis mitbrachten vgl. μνημόσυνον in den LXX, אַזְכָּרָה, das Gedächtnisopfer, resp. Duftopfer. Das „zu seinem Gedächtnis“ erinnert nicht nur an die Schlussworte bei der Einsetzung des Herrenmahls, wo indes ἀνάμνησις steht Lc. 22, 19; 1. Cor. 11, 28, sondern auch an den Schluss der Salbungsgeschichte von Bethanien: λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς; das βάλωμεν an das βαλοῦσα in der Mtth.-Salbung 26, 12. Nachdem die Frauen als einen Ersatz für das Hineintragen das Niederlegen der ἀρώματα an der Thür ins Auge gefasst, beschliessen sie auf dem Rückweg das κλαῦσαι καὶ κόψασθαι ebenfalls nachzuholen, wenn sie es am Grabe nicht gekonnt.

So schwankt die Darstellung zwischen diesen drei Functionen: Salben v. 50; Niederlegen der ἀρώματα v. 54ᵃ; Wehklagen v. 52. 53. 54ᵇ und infolge der Unklarheit der Vorstellung herrscht die Unklarheit des Ausdrucks: das allgemeine ποιεῖν (bei d. Bethan. Salbung in Mtth. u. Mc. ebenfalls) kommt vier mal vor, v. 50 zwei mal, v. 52. 53. Der Ausdruck ποιεῖν τὰ ὀφειλόμενα war am besten, er passte auf alles.

Ebenso ist durch die Erweiterung ins Unklare gebracht, worüber die Frauen denn nun eigentlich besorgt sind. Bei Mc. 15, 46 hatten sie gesehen, dass Joseph die Gruft mit einem Stein verschlossen: wer wird ihn abwälzen? ist also ihre einfache Frage. Da sehen sie, dass er weggewälzt war: ἦν γὰρ μέγας σφόδρα — man konnte

es schon von weitem trotz der Dämmerbeleuchtung sehen, bemerkt der Berichterstatter dazu. Der Vf. des PE. hat die Frage aufgenommen, ohne zu bedenken, dass bei ihm nicht Joseph, sondern die Grabeswächter den Stein vorgewälzt. Also wussten sie von der „Versicherung“ des Grabes? Dann war ihr ganzes Vorhaben unerklärlich. Aber sie konnten von selbst zu der Meinung gekommen sein, dass das Grab der Sitte gemäss verschlossen worden sei. Auch diese Vorstellung ist durch v. 54 ausgeschlossen: „Wer wird uns den Stein wegwälzen? Denn der Stein war gross“, μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος, er wird als ihnen bekannt vorausgesetzt. Der Satz, der bei Mc. dem Bericht angehörte, ist hier in die Rede aufgenommen und begründet ihre Besorgnis, wegen des Steines bei seiner notorischen Grösse nicht in das Grab hinein zu kommen — sehr unkluger Weise, da man nur noch die Wahl hat zwischen der Annahme, dass dem Vf. doch die synopt. Version im Kopfe steckt, nach der die Frauen bei der Bestattung zugegen waren und also den nach Mtth. 27, 60 „grossen“ Stein sahen, und er nur vergessen hatte, dass er unterdessen die Sache anders erzählt und das Grab durch die Wache hatte schliessen lassen — oder der anderen Annahme, dass der Vf. doch die Bemerkung der Frauen auf den grossen Stein der Grabeswache bezieht, von dem sie durch Augenzeugenschaft oder durch Kunde wissen (so auch, wenn man den Satz wieder der Rede entnimmt und auch im PE. als die Gedanken der Frauen erläuternde Parenthese des Berichterstatters auffasst). Dass der Vf. wirklich jene erste Version im Kopfe hat und mit ihr arbeitet, sahen wir schon ob. S. 125. Die Frauen meinen den Stein des Joseph, nicht den der Grabeswache.[1])

Aber kennen sie nicht doch diese? Zu dem einfachen Motiv der Besorgnis bei Mc. tritt in der Rede des PE. als zweites die Judenfurcht. Die Rede wird damit sogar eingeführt ἐφοβοῦντο . . . καὶ ἔλεγον, als ob das ganze folgende Gespräch allein davon beherrscht wäre. Wie sie am Abend der Kreuzigung sich fürchteten, dass die Juden sie sähen und hinderten, so beherrscht diese Stimmung sie auch jetzt noch: ἐφοβοῦντο μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι. Man ist danach sehr überrascht im Anfang der Rede, v. 52, den Entschluss zu hören, nun das zu thun, was man damals nicht habe thun können, denn scheinbar ist die Gefahr der Situation ja dieselbe. v. 53—54[a] hören wir dann gar nichts mehr von diesem Motiv, Hinderung ihres Vornehmens fürchten sie nur von ihrer

---

[1]) Zur Würdigung der Stelle ist noch hinzuzunehmen, dass auch der wunderbar fortgewälzte Stein später zu einer localen Berühmtheit wurde, die gezeigt und verehrt wurde so gut wie Golgatha mit den Felsspaltungen u. das Grab selbst, neben dem (*παρὰ τῷ μν.* vgl. PE. 37 *ἀπεχ. παρὰ μέρος*) er lag, vgl. Cyrill, catech. XIII, c. 39; zur Zeit des Hieronymus lag der „Stein der Auferstehung“ im Grabe vielleicht zu Füssen des Sarkophags, dort küssten ihn fromme Wallfahrer wie die heilige Paula nach Hieron. ep. 27 (86). 17 (44).

Unfähigkeit, den grossen Stein abzuwälzen, dann taucht es plötzlich wieder auf καὶ φοβούμεθα, μή τις ἡμᾶς ἴδῃ.

Es ist ja möglich, dass der Vf. dies zweite Motiv eingeschaltet hat, um den Uebergang von v. 49 zu dem Folgenden weniger schroff erscheinen zu lassen. Dann ist er jedenfalls seiner Aufgabe unterlegen. Bei den Juden, von denen sie fürchteten gesehen zu werden, mag man ja immerhin an die jüdischen Presbyter denken, die der Wache assistierten. Die Vorstellung, dass die Weiber von der Wache wussten und doch handelten und redeten, wie sie hier handeln und reden, bleibt unvollziehbar. Selbst wenn der Vf. sich bemüht haben sollte, die Kluft zu überbrücken, sie bleibt. Dabei ist mir immer noch fraglich, wie weit er überhaupt bewusst mit Rücksicht auf das Vorhergehende glättete.

4. Jedenfalls überschauen wir diesen ganzen Absatz von v. 50 an, der nachdenkliche Leser müsste in Verzweiflung geraten, hätte er nicht in den kanon. Evangel. den Schlüssel in der Hand zu der Erklärung der vielfältigen Rätsel. Endlich kann vielleicht auch hier eine Parallele nachgewiesen werden.

Tertullian adv. Marc. IV, 43 (Oehler II, 272) zeigt, dass man auch für die Weiber am Grabe eine Prophetie hatte: nec mulierum illarum officium praeterit prophetia quae ante lucem convenerunt ad sepulcrum cum odorum paratura. De hoc enim per Osee: ut quaerant, inquit, faciem meam, ante lucem vigilabunt ad me dicentes, Eamus et convertamur ad dominum (LXX ἐν θλίψει αὐτῶν ὀρθριοῦσι πρός με λέγοντες Πορευθῶμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν πρὸς κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν), quia ipse eripuit et curabit nos, percussit et miserebitur nostri, sanabit nos post biduum, in die tertia resurgemus. Quis enim haec non credat in recogitatu mulierum illarum volutata inter dolorem praesentis destitutionis, qua percussae sibi videbantur a domino, et spem resurrectionis ipsius, qua restitui rite arbitrantur? (Hos. 5, 15; 6, 1 ff.). Dieselbe Stelle wird Tert. adv. Jud. c. 13 offenbar anders verwendet und anders übersetzt: ante lucem surgent ad me dicentes, Eamus et r e v e r t a m u r ad dominum deum nostrum (s. unt. S. 137). Sie hat vielleicht auf unseren Text eingewirkt. Die θλίψις erinnert an den φόβος τῶν Ἰουδαίων, das ὀρθριοῦσιν an das ὄρθρου v. 50. Vor allem, man fand darin eine Ausführung der Gedanken und Empfindungen, die in dem Gemüte der Frauen hin- und herwogten, als sie den Entschluss fassten und sich auf den Weg machten, ein Stimmungsbild und zwar auf denselben Moment verlegt wie hier.

Das Gespräch der Frauen ist bei Mc. beim unmittelbaren Herannahen an das Grab gedacht, ἀναβλέψασαι θεωροῦσι, dass der Stein weggewälzt ist; in den letzten Moment vor der Entscheidung, bevor sie des Grabes ansichtig werden, ist die bange Frage verlegt, psychologisch sehr richtig. Hier ist — und das entspricht eben Hos. 6, 1 — das ganze Raisonnement noch zu Hause vor dem

Aufbruch gedacht, wenn man mit dem Codex ἀπελθοῦσαι und nicht ἐπελθοῦσαι (Schöne) liest. Dem Entschluss πορευθῶμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν entspricht hier faciamus ... Et proficiscentes ... Zugleich zeigen beide Tertull.-Stellen die ungemeine Freiheit, mit der man die Citate seinen Zwecken dienstbar machte.

Bei ihrer Ankunft fanden sie das Grab geöffnet, εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον, vgl. Lc. v. 2., εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου. Wahrscheinlich, dass die Wendung beeinflusst war durch den Hinblick auf v. 37, wo der Stein ja nicht weggewälzt wurde, sondern von selbst fortrückte. Der Ausdruck ὁ τάφος ἠνοίγη stand eben dort.

Beim Herantreten, προσελθοῦσαι, sehen sie inmitten des Grabes den Engel, indem sie παρέκυψαν ἐκεῖ, sich hineinbeugen. Der letztere realistische Zug findet sich nur im 4. Evangel.; man musste sich wegen des niedrigeren Eigangs bücken, um in das Totengelass zu blicken. Johannes thut es zuerst v. 5, παρακύψας βλέπει .., dann v. 11 Maria παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον, um zu erblicken δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους. Bei Mc. gehen sie (vgl. Lc. v. 3) in das Grab hinein uud sehen dann erst die Engelerscheinung. Diese selbst trifft mit der unseren noch mehr zusammen als die in Joh. Vor allem es ist nur **ein** Engel. Wir kennen ihn von v. 45, wo er im Angesicht der Wächter vom leeren Grabe Besitz ergriffen.

Mc. v. 5. εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν.	PE. v. **55**: δρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην.

Abgesehen von der steigernden Ausmalung der Engelschönheit (ἐσθῆτα λαμπράν Lc. 23, 11; zum Superlativ vgl. Mtth. 28, 3; Lc. 24, 4, ὡραῖος mit dem Zusatz τῇ ὄψει in LXX öfters von Personen Gen. 26, 7; 29, 17; 39, 6; im NT. nur von Sachen aber wie hier act. et mart. Mtth. 13. 24) ist ein Unterschied nur darin, dass der Engel bei Mc. ἐν δεξιοῖς, hier ἐν μέσῳ sitzt. Die Aenderung hängt damit zusammen, dass bei Mc. die Frauen in das Grab hineingehen, hier sie sich bücken, so dass sie überhaupt wohl nur einen und zwar den mittleren Teil übersehen können. Bei Joh. entspricht dem Engel zur Rechten einer zur Linken, einer zu Häupten, einer zu Füssen des verlassenen Totenlagers Jesu, also nah bei einander. Die Gruft ist überall geräumig gedacht, bei Joh. aber nehmen so wenig wie hier die hineingegangenen Frauen Platz weg.

Aus der Gruft heraus spricht zu den Aussenstehenden der Engel — also wie bei Joh.

5. Indessen bei Joh. spielt die Engelrede keine Rolle, die unmittelbar anschliessende Erscheinung des Herrn selbst verschlingt ihre Bedeutung. Von den Synoptikern ist Lc. wieder der kürzeste, aber Mtth. setzt hier v. 5 wieder voll ein, er wie Mc. haben dieselben Elemente der Rede, die sich auch PE. v. **56** finden. Nur die

einleitende Aufforderung, sich nicht zu fürchten, ist weggelassen, weil vorher von der Furcht der Frauen vor der Engelerscheinung nichts erwähnt ist.

Dann folgen sich 1. die Constatierung dessen, was sie suchen 2. der Bescheid über die Auferstehung 3. die Aufforderung sich vom leeren Grabe zu überzeugen — nur ist hier mehr Rhetorik, mehr Worte.

Mc. und Mtth. lassen den Engel von vornherein wissen, um was es sich handelt. Mc. v. 6: Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον. Mtth. v. 5 οἶδα ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε. Das PE. löst den Satz in eine dreifache sich steigernde Frage auf. Die ersten beiden fingieren rhetorisch Unkenntnis und zwar zuerst völlige: wozu seid ihr gekommen, τί ἤλθατε vgl. Mtth. 11, 7. ff. und Lc. 7, 24 ff. in dem Zeugnis über den Täufer τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; dann genauere Nachfrage nach der Person, die sie suchen, τίνα ζητεῖτε. Endlich an dritter Stelle mit μή „doch nicht“ die Selbstbeantwortung auch noch in rhetorischer Frageform: μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; Anders kehrt das ζητεῖτε auch bei Lc. v. 5 wieder: τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; Zu dem rhetorischen Aufbau vgl. man vor allem die Doppelfrage Jesu an Maria bei Joh. v. 15 γύναι, τί κλαίεις (so auch die Engel v. 13); τίνα ζητεῖς und die Worte Jesu bei der Gefangennehmung Mtth. 26, 50 zu Judas: ἐφ᾽ ὃ πάρει; und Joh. 18, 4 und noch einmal v. 7 zu den Häschern τίνα ζητεῖτε.

Der Name Jesu ist auch hier vermieden, vollends Jesus der Nazarener wie bei Mc., vielmehr ille crucifixus „jener bekannte Gekreuzigte“. Aber auch bei Mc. und Mtth. steht in dieser ersten Heilsverkündigung nach Vollendung des Heilswerkes bereits: Jesus der Gekreuzigte, es ist der eigentliche Inhalt der Botschaft von nun an, für Petrus act. 2, 34; 4, 10, wie für Paulus I. Cor. 1, 23. 2, 2. Gal. 3, 1: κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον. Das Kreuz, das ihn in das Grab gebracht, wird sein Ehrentitel. Das Epitheton erscheint hier an der Schwelle der Verkündigung im eigentlichen Sinne und doch schon wie ein Titel. Wie sehr sich aber die Rolle des Kreuzes gerade für die Grabesfahrt hob und sich von der Person des Gekreuzigten förmlich ablöste zu selbständiger Existenz, das konnte unser Ev. lehren. Wie weit zurück sind dagegen die einfachen Gedankenbildungen unseres 1. und 2. Evangelisten!

Das Kreuz, das ihn hineingeführt, geleitet Jesus buchstäblich auch wieder aus dem Grabe, das ist das Mysterium von v. 39. 41. Der Gekreuzigte ist zugleich der Auferstandene, das ist das gottselige Geheimnis und die frohe Botschaft, die der Engel der synopt. Tradition entsprechend hier v. 56 verkündet: ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν, Mc. ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε, ebenso Mtth. und Lc., bei dem Hinweis auf die Vorherverkündigung, ersterer kurz καθὼς εἶπεν, letzterer in ausführlicher Wiederholung v. 6. u. 7.

Das „Aufstehen“, ἀνίστημι, (vgl. Mc. 9, 9. 10; Lc. 14, 7; Joh. 20, 20. schon 11, 23 ff.) nicht „das Auferwecktwerden“, ἐγείρεσθαι, das sich so oft bei Paulus findet, ist der Terminus für die Auferstehung geworden, für die Christi wie für seine Gläubigen, auch im Symbol. Es tritt hier im PE. an die Stelle des synopt. ἠγέρθη. Man kann es aber ganz im eigentlichen Sinne nehmen, wie der Zusatz zeigt: er ist aufgestanden und fortgegangen, ἀπῆλθεν. Wohin? Wir erlebten v. 39 dies Heraus- und Fortgehen vom Grabe mit: ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας. Es ist möglich, dass der Zusatz darauf zurückblickt. Aber auch dort blieb es unklar, wo der Auferstandene geblieben, die Wächter flohen, ohne dass die Frage deutlich erledigt war. Nur das war zu sagen, dass die phantastische Ausmalung die Auffassung begünstigte, wonach Christus als von den Engeln in die Himmel Heimgeführter gedacht wird (108).

Die kanon. Ev. und PE. geben in ihrer Weise Bescheid auf die Frage. Aber ehe sie es thun, folgt als drittes Glied bei allen die Aufforderung, sich von der Richtigkeit der Verkündigung durch den Augenschein zu überzeugen. Mc. οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν, Mtth. οὐκ ἐστὶν ὧδε . . . δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο, PE.: ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν (das ὧδε wird vermisst). Das verschwiegene Motiv der Aufforderung ist vorausgesetzter Unglaube der Jüngerinnen: so ist dem identischen Satz vorausgesetzt das singuläre: εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, παρακύψατε. Aber vom Glauben wie Bücken ist nur bei Joh. die Rede: Johannes kam und bückte sich, παρακύψας βλέπει, v. 5, später ging er ganz hinein v. 8 καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. Der Engel des PE. redet mit Worten des 4. Evangelisten.

Nun schliessen Mc. und Mtth. die Engelrede, in dem sie ihn sagen lassen, wohin Jesus gegangen ist: προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν; da wo er hergekommen ist, wo der Schauplatz ihrer gemeinsamen Wanderungen und seiner vornehmsten Messiasthätigkeit und Offenbarung nach der synopt. Auffassung gewesen, dorthin ist er wieder gegangen, geht ihnen voran, vor (προ) seinen Jüngern her, sie sollen folgen, und dort wird er sich ihnen zeigen, wie er es ihnen gesagt, καθὼς εἶπεν ὑμῖν (in diesem Zusammenhang kehrt der Hinweis auf die Weissagung, die Mtth. v. 6 vorweggenommen auch bei Mc. am Schluss v. 7 wieder). Damit wird die Weissagung Jesu am Abschiedsabend Mc. 14, 28 aufgenommen. Diesem Aufschluss entspricht auch im PE. ein viertes Glied der Engelrede, das das zweite wörtlich repetiert und nur um einen Schritt weiterführt, indem es die Frage beantwortet, wohin er gegangen: ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη. Aber auch mit dieser Wiederaufnahme des 2. Gliedes schliesst sich der Vf. an ein Vorbild, Mtth., an: (ὅτι) ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλ., ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, nur dass dies dort als Inhalt dessen angegeben ist, was die Jüngerinnen

an die Jünger sagen sollen, während dieser Rahmen hier ebenso fallen gelassen ist, wie jeder Hinweis auf eine Vorherverkündigung und auf eine in Galiläa bevorstehende Christophanie fehlt. Und während dort das ἐκεῖ, dahin Christus den Jüngern voran ἀπῆλθεν, Galiläa, ist, steht hier dafür das unbestimmte ὅθεν ἀπεστάλη. Allerdings war Jesus auch auf die Weisung des Vaters hin von Galiläa nach Jerusalem gegangen, vgl. Joh. 7, 1 ff., Lc. 13, 31 ff., Mc. 10, 13 u. Parall., und wenn er jetzt nach Galiläa ging, so kehrte er dahin zurück, woher er von Gott „geschickt" war, um den Tod zu erleiden. Der Vf. hat mit seiner Verallgemeinerung gewiss mehr sagen wollen. Joh. 20, 17 treffen wir auf den Ausspruch Jesu zu Maria, mit dem unser Wort am meisten Verwandtschaft hat: οὔπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα, dem widerspricht unser Vf., ἀναβαίνω δέ — ich bin im Auffahren, damit berührt er sich. Aber auch indem er die erste Aussage corrigiert, thut er es mit Worten, die durchaus an Joh. erinnern.

Die ganze Ausdrucksweise, nam. die Zusammenstellung ist johanneisch, unendlich oft kehrt der Gedanke in den Reden Jesu bei Johannes wieder, dass er von Gott gesandt sei und wieder dahin zurückkehre; nur einige Stellen 7, 33: ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμὶ καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε, καὶ ὅ π ο υ εἰμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν; 16, 5: νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάγεις; v. 7: συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀ π έ λ θ ω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω — v. 28 ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. Das cap. 16 ist dasselbe, aus dem v. 27 die Farben zu dem Gemälde der Jüngertrauer genommen waren. Es liegt so nahe den so oft wiederholten Satz aus Joh. hier einzuschalten, dass man fragen kann, ob Aphraates, der fast dasselbe bietet (Zahn, Forsch. 217 f.), ihn nicht gleichfalls aus Joh. direct übernommen hat: „er ist auferstanden und hingegangen zu dem, der ihn gesandt hat". Dass der Vater als Ausgangs- und Zielpunkt hier nicht erscheint, während doch auch Aphraates das Persönliche hat, sondern an dessen Stelle das unbestimmte, locale ἐκεῖ, ὅθεν, ist an sich nicht wesentlich, auch bei Joh. spielt der geheimnisvolle O r t eine Rolle. Specifisch Gnostisches kann ich darin nicht finden. Aber allerdings hatte dadurch die johann. Wendung ihre unzweideutige Präcision verloren und der Vf. erreicht, dass man ihn in der verschiedensten Weise verstehen konnte. Interpretierte man ihn synoptisch, so konnte man Galiläa darunter verstehen, hielt man ihn mit Joh. zusammen, so musste man an den Vater denken, las man ihn mit den Augen des Gnostikers, so mochte man daran denken, dass die Ophiten, Basilides und Valentin lehrten, der ἄνω Χριστός habe sich mit dem psychischen Teile des Messias Jesu nach der Auferstehung wieder vereinigt und ihn nach sich gezogen. Jedenfalls tritt dieselbe Verschwommenheit des Ausdrucks zu Tage, die so

oft zu bemerken war und es so erschwert, eine bestimmte Anschauung zu constatieren, zugleich aber erklärt, wie diese Schrift von Katholikern und Häretikern gebraucht werden konnte.

So wenig klar die Aussage über die erste Himmelfahrt, v. 19, war, so wenig über diese zweite. Ja an sich ist sogar jenes ἀνελήφθη noch deutlicher als dieses ἀπῆλθεν; sicher ist aber auch, dass, indem der Vf. sich hier an das johann. Begriffs- und Ausdrucksmaterial anlehnt, als seine eigentliche Meinung sich ergiebt, der auferstandene Herr sei vom Grabe in den Himmel zurückgekehrt. Das harmoniert auch am besten mit v. 38f. Dort zogen wir Parallelen heran, die uns zugleich über diesen Punkt Aufklärung versprachen. In der That lassen sich eine ganze Reihe Stellen anführen, wo mit fast denselben Worten die Rückkehr Christi in den Himmel im unmittelbaren Anschluss an die Auferstehung, jedenfalls aber noch im Laufe des 3. Tages angegeben ist. Das Letztere würde schon jeder in Lc. 24 finden, wenn man nicht stets und unbewusst den Schluss des 3. Evangeliums durch den Anfang von desselben Autors Apostelgeschichte interpretierte. Schon Barn. 15, 9 ist trotz Zahn, Gesch. d. Kan. I, 924f. ohne Schwierigkeit nur so zu verstehen, dass an dem einen Tage Auferstehung und Himmelfahrt sich gefolgt seien, zwischen beiden habe sich der Herr gezeigt: Darum (weil Gott da ruhte) feiern wir den 8. Tag als Freudentag, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς. Ebenso Lc. folgend der falsche Marcusschluss. Just. Ap. I, 21 rückt gleichfalls beides aufs engste zusammen: Ἰησοῦν . . . σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν. Dial. c. 85 wird (s. S. 109.) Ps. 23, 7 f. auf die Himmelfahrt bezogen, aber dabei wird von Auferstehung und Himmelfahrt wie von den zwei Teilen des einen Aktes geredet, das Psalmwort kann nur auf den gehen, ὅς ἐστι κύριος τῶν δυνάμεων διὰ τὸ θέλημα τοῦ δόντος αὐτῷ πατρός, ὅς καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς καὶ ὁ ψαλμὸς . . . ἐδήλουν. Den Engeln wird im Psalm geboten, die Thore zu öffnen, ἵνα εἰσέλθῃ οὗτος ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς κύριος τῶν δυνάμεων etc. — Deutlicher ist Irenaeus IV, 33, 12 (Harv. II, 261 f.). Ps. 23, 7, der Befehl an die Engel, die Himmelsthore zu öffnen, geht — nicht nur auf die Himmelfahrt, sondern ist eine Prophezeiung auf resurrectionem eius, quae est a mortuis per patrem, et receptionem in coelos. Und er fährt fort: In eo autem, quod dixerunt (Ps. 18, 6): a summo caelo egressio eius et occursus eius usque ad summum coeli et non est qui se abscondat a calore eius; quoniam illuc assumtus est, unde et descendit (vgl. PE.: ἐκεῖ ἀπῆλθεν, ὅθεν ἀπεστάλη), et non est qui iustum iudicium eius effugiat, id ipsum annuntiabant. — V, 31 (Harv. II, 411 ff.) polemisirt er gegen solche „Rechtgläubige", die die Auferstehung verachten und meinen, sie würden sofort nach ihrem Tode supergredi coelos et Demiurgum et ire ad matrem vel ad patrem. Dann würde auch der Herr vom

Kreuze weg nach oben gegangen sein. So aber ging auch er erst zu den Toten bis zum 3. Tage, post deinde surgens in carne, ut etiam fixuras clavorum ostenderet discipulis, sic ascendit ad Patrem. Wie sollten also die Schüler es anders haben, da der Herr erst im Schatten des Todes war, post deinde corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumtus est? Also werden auch die Christen erst an einen Ort kommen, wo sie der Auferstehung warten: quando magister noster nec statim evolans abiit, sed sustinens definitum a patre resurrectionis suae tempus, quod et per Jonam manifestatum est, post triduum resurgens assumtus est; sic et nos sustinere debemus definitum a deo resurrectionis nostrae tempus . . . et sic resurgentes assumi. Trotz des Hinweises auf die johann. Erzählung von der Christophanie vor den Jüngern, bei dem Jesus die Nägelmale zeigte, geht durch das ganze Cap. die Gleichsetzung von resurrectio und assumptio: die Verächter der Auferstehung meinen gleich in den Himmel erhoben zu werden, während J. doch selbst erst von den Toten auferstand, um in den Himmel zu gehen: so werden auch wir erst im Momente unserer Auferstehung in den Himmel aufgenommen werden.

Man wird also nur schliessen können, dass Iren. zwischen Auferstehung und Himmelfahrt höchstens noch die Erscheinungen am Ostertage selbst, vornehmlich nach Joh. 20 vor Maria und den 11 ausser Thomas denkt, im wesentl. wie Lc., Mc. 16, 9 ff., Barn.

Vollends deutlich ist dann Tertull. adv. Jud. c. 13 (Oehler II, 737): cur itaque post resurrectionem eius a mortuis, quae die tertia effecta est, caeli eum receperunt? Secundum prophetiam Osee emissam huiusmodi: ante lucem surgent ad me dicentes, Eamus et revertamur ad dominum deum nostrum, quoniam ipse eripiet et liberabit nos (s. ob. S. 131). Hos. 6, 2 heisst dann in LXX: ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρα τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ. Darauf offenbar bezugnehmend fährt Tert. fort: Post biduum, in die tertia, quae est resurrectio eius gloriosa, de terra in caelos eum recepit, unde et venerat (vgl. PE. ὅθεν ἀπεστάλη) ipse spiritus ad virginem. Dieselbe Stelle, die adv. Marc. IV zu ganz anderem Zwecke benutzt war, ist hier offenbar zur Stütze für die unmittelbare Folge der Himmelfahrt auf die Auferstehung benutzt: Warum, cur geschah es? weil es so Hos. 6 stand. Das ist um 200. Dass der Herr sich während des 3. Tages ἀναβαίνων den Jüngern gezeigt habe, ist nicht gesagt, aber doch vermutlich auch seine Meinung wie die des Iren.[1]) Jedenfalls kann man sagen, die Sondertradition

[1]) Unbegreiflich ist mir, wie Zahn angesichts dieser Zeugnisse S. 179 (37). A. 1, die Ansicht, die Himmelfahrt sei auf denselben Tag wie die Auferstehung gefallen, „unerhört“ finden kann. Der Hinweis auf Barn. in Gesch. d. Kan. I, 924 allein zieht doch nicht. Dagegen hat er gegen Harn. S. 69 resp. 78 unzweifelhaft Recht, wenn er sagt, der Thatbestand in unserem PE. sei damit unrichtig wiedergegeben.

von act. 1, 3 hatte nicht durchgeschlagen, und es herrscht eine Ansicht, die der des PE. sehr nahe kommt, wenn dieses den Herrn sogar direct vom Grabe gen Himmel fahren lässt, und die mit Worten vertreten wird, wie sie auch hier vorliegen. Es bleibt die Frage, ob wir in dem einen Punkte, dass das PE. die Himmelfahrt nicht nur am selben Tage, sondern vom Grabe aus geschehen lässt, eine besonders wertvolle alte Tradition zu erkennen haben.

Dass Aphraates eine nahezu wörtliche Parallele zu unserem Engelwort hat, ist erwähnt. Er könnte das Wort aus dem PE. haben.[1]) Aber auch Ephräm hat serm. ad noct. dom. res. l. c. p. 533 Jesus migravit (nach G. Hoffmann pervenit) ad coelum coelorum, dum custodirent eum duri corde (milites) — die himml. Heerschaaren nahmen ihn in Empfang, damit er in gloria ad patrem iret (G. Hoffmann) — p. 540 statim ac de morte victor revixit ascendit ad suum missorem spreto Josephi habitaculo. Und in der or. II. in res. Gregors v. Nyssa wirft der erscheinende Herr der Maria den Unglauben vor, ihn im Grabe gesucht zu haben, da er doch voll göttlicher Kraft oben beim Vater war (Migne 46, 640). Die Stellen zeigen, dass die Vorstellung der Himmelfahrt vom Grabe an sich kein Kennzeichen alter Tradition,[2]) vielmehr ebenso einer spirituellen Auffassung ist, aber freilich ein Unterschied bleibt doch, dort folgen trotzdem die Erscheinungen Jesu, und der Vf. des PE. schliesst ja die Jüngerchristophanien am Ostertage aus. Allerdings der Satz Harnacks S. 56, „der Vf. kennt keine Christuserscheinung am Ostersonntag“, wirkt verblüffend, denn 1. kennt der Vf. eine Christuserscheinung, die alle anderen nicht kennen, die nicht nur am Ostersonntag stattfand, sondern die Osterthatsache selbst darstellt und das vor objectiven Zeugen. Im Sinne des Autors wiegt diese eine

[1]) Als das Complement zu dieser Anschauung erscheint die andere, die in dem ganzen verwandten syrischen Schriftenkreis auftritt, 2. Teil der act. Pil., Ephräm, Aphraates, Rabulas; dass zugleich mit dem Herrn die Gerechten in Scharen den Scheol verlassen und unter Führung Michaels in das Paradies einziehen. Rabulas (Bickell S. 267 f.) singt: In die Unterwelt stieg der Königssohn hinab und entvölkerte sie, ebenso Anaph. Pil. B., und Aphraates (Bick. S. 133, Bert. S. 351) lässt beim Eintritt Jesu in die Unterwelt „einige schlafende Gerechte sich erheben, um mit ihm aufzufahren“ und ihn selbst, dem Tode drohen, dass er am Ende der Tage alle Eingeschlossenen zu sich hinaufführen würde. Nach Ephräm solus descendit, ascendit cum millibus et myriadibus (l. c. 548). Ich schalte erst nachträglich die wichtige Beobachtung ein, dass auch in der Glaubensregel der apost. Constit. VI, 11 (Bunsen p. 199; Hahn, Bibl. d. Symb. S. 9) steht: *κηρύσσομεν (Χριστὸν) παθόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ ν. καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν ἀποστείλαντα.*

[2]) Wenn Schürer, th. Litt. Ztg. 1892 Sp. 611 sagt: „Auferstehung und Himmelfahrt schliessen sich also unmittelbar an einander an. Diese Anschauung ist ja auch sonst nachweisbar, ja sie ist sehr wahrscheinlich in d. ap. Zt. die allg. herrschende gewesen. Das Ev. vertritt also in dieser Hinsicht einen älteren Standpunkt als unsere lucan. Schriften“, so bemerke ich dazu 1. jene Anschauung im weiteren Sinne scheint mir sogar noch im 2. Jahrh. herrschend und sogar im engeren taucht sie im 4. auf. 2. Im weiteren scheint sie mir auch Ev. Lc. zu herrschen, nur act. 1 nicht.

Erscheinung so schwer wie die anderen zusammen, um die Realität der Auferstehung zu bezeugen. 2. diese Christophanie wirkte ebendadurch so überzeugend auf die Feinde, dass der Christus exsurgens sogleich „in die Himmel ragte“, dass er vor ihren Augen in den Himmel ging. 3. Wenn der Vf. damit weitere, nämlich die Jüngerchristophanien ausschloss, so kann er dafür auch noch andere Motive gehabt haben; dass er sie nicht kennt, ist ein voreiliger Schluss. Hatte er solche Motive, so konnte er gar nicht anders als den Herrn sofort in den Himmel eingehen zu lassen, das war einfache Consequenz. Ob er sie hatte, wird im Folgenden zu untersuchen sein, dort ist die oben gestellte Frage zu beantworten.

Wenn Harnack S. 69 (78) sodann, offenbar um das Alter der vorliegenden Anschauung zu stützen, kurzweg sagt: „Der Vf. hat von der Himmelfahrt als besonderem Ereignis nichts gewusst“, so ist auch das m. Er. ein voreiliger Schluss. Es ist keineswegs ausgemacht, ob im verlorenen Schlusse nicht doch noch jene Vorstellung von einem „besonderen“ andern Akte der Himmelfahrt gefolgt ist, also die dritte, wenn man v. 19 als die erste rechnet. Hat nicht Lucas selbst zwei Himmelfahrten erzählt oder wenn man es vorzieht, zweimal die Himmelfahrt anders? Wer nur Ev. Lc. 24 liest, wird den Eindruck erhalten müssen, dass unmittelbar an die Auferstehung anschliessend, noch am Ostersonntag der Herr bei Bethanien auf dem Oelberg von ihnen scheidet, und act. 1, 3 arbeitet derselbe Autor einen zweiten Bericht in diesen ersten hinein, wonach der Herr den Seinen 40 Tage lang sich zeigte und sie über die Reichssache unterrichtete, um dann an nicht näher bezeichnetem Orte vor ihnen von einer Wolke aufgenommen zu werden. Tertullian aber sagt Apolog. 21,[1]) indem er die Bezeichnung des Schauplatzes nach Mc.-Mtth. hinzufügt, cum discipulis autem quibusdum apud Galilaeam ad quadraginta dies egit docens eos, quae docerent; dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem circumfusa nube in caelum est receptus; derselbe(?) Tertullian,[2]) der „gegen die Juden“ so unzweideutig die Himmelfahrt mit der Auferstehung zusammenlegte. Irenaeus aber citierte in demselben Capitel, in dem er ebenfalls beides zusammenlegte, doch Joh. 20, 19 ff. Aber was machte er mit der Erscheinung acht Tage darauf 20, 24 ff.? war Christus da auch noch ἀναβαίνων — und wo war er in der Zwischenzeit gewesen? Schon Joh. und nach ihm die Väter denken sich, soweit sie überhaupt über diese notwendig fliessenden Vorstellungen klare Sätze fixieren, die späteren Erscheinungen des Erhöhten offenbar vom Himmel

---

[1]) Die Erzählung war apologetisch wertvoll wie Orig. c. Cels. II, 63 zeigt. Auch Ps.-Cypr. de monte Sion et Sina c. 4 hat die 40 Tage.

[2]) Ich bekenne, dass mir gerade im Laufe der Untersuchung infolge der verzeichneten Beobachtungen die Bedenken gegen die Authentic der Schrift adv. Jud., die noch Noeldechen 1888 für ungerechtfertigt erklärte (Abfassgszt. d. Schr. Tert.'s S. 20), gewachsen sind. Apol. 21 liegt allerd. eine Sonderquelle vor.

her (vgl. ausser act. c. 9, 3. 26, 13 der Christophanie nam. vor Paulus nach jenen 40 Tagen ἐκ τοῦ οὐρανοῦ od. οὐρανόθεν die Apokr. z. B. ἐπορεύθη εἰς τὸν οὐρανόν, act. Andr. et Mtth. c. 3 u. 4 u. s.). So Ephräm, Aphraates, Gregor v. Nyssa schon inbezug auf die allerersten Christophanien am Ostertage selbst.[1]) Das waren ihnen darum alles nicht weniger reale Erscheinungen, nach denen der Herr gleichsam immer von neuem receptus est in caelum und die Vorstellung, dass er bei der letzten in der Reihe der grundlegenden, d. h. den apostolischen Neuanfang des Werkes veranlassenden, definitiv erhöht sei zur Rechten der Kraft und ihr also besondere abschliessende Bedeutung zukomme, ist dadurch nicht ausgeschlossen. — Gleich im Folgenden zeigt sich der aufgefahrene Herr quibusdam discipulis in Galilaea — warum sollte der Vf. nicht gerade, wie Tert. Apol. 21 nach act. 1, 3, daran geschlossen haben: und nachdem er sie so und so lange unterrichtet hatte, was sie lehren sollten, wurde er von einer Wolke in den Himmel aufgenommen, also zum drittenmale?

6. Weggelassen ist von der synopt. Erzählung ganz der Zug, dass der Engel hinweist auf die Vorherverkündigung Jesu. Er weist hier hin weder darauf, dass seine Auferstehung, noch dass die zu erwartende Erscheinung in Galiläa einer Weissagung entspricht. So wenig wie die Frauen die mindeste Kenntnis davon verraten, dass sie etwas von dem Auferstehungsgedanken wissen, der doch oben den Obersten der Juden und dem ganzen Volke nicht fremd war — so wenig macht der Engel sie durch Erinnerung (μνήσθητε Lc. v. 6) an ihnen bereits Bekanntes nun empfänglicher und verständnisvoller für die Thatsache der Auferstehung. Sie sind und bleiben die Ueberraschten, die dem Erlebnis völlig fremd gegenüberstehen. Furcht ist denn auch v. **57** das einzige Resultat, und aus der Furcht entspringt ihre F l u c h t. Das ist durchaus synoptisch. Wenn auch bei Mtth. v. 8 neben den φόβος die χαρά μεγάλη tritt, so ist doch bei Mc. v. 8 nur von Furcht die Rede: καὶ ἐξελθοῦσαι ἔ φ υ γ ο ν ἀπὸ τοῦ μνημείου· εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις... ἐ φ ο β ο ῦ ν τ ο γάρ (vgl. v. 5 beim Anblick des Engels ἐξεθαμβήθησαν und v. 6 in der Rede des Engel μὴ ἐκθαμβεῖσθε). In unserem Ev. nimmt sich das τότε καὶ αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον nur aus wie ein Excerpt davon.

Dadurch, dass der klare Hinweis auf die künftige Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Meister und auf eine frühere Weissagung darüber zur Stärkung des Glaubens fehlt, ist die Situation aber bedeutend trostloser geworden: es bleibt das unverständliche und unverstandene Wunder. Mehrere Frauen, die

---

[1]) Die ob. citierte Stelle aus Gregors v. Nyssa 2. Osterrede ist bes. instructiv. Das joh. *οὔπω ἀνεβέβηκα* ist nicht etwa Jesu eigene, sondern der Maria ungläubige Meinung, die ihr zum Vorwurf gemacht wird: „Rühre mich nicht an, denn ich bin ja — nach Deiner Meinung, *κατά σε* — noch nicht zum Vater aufgestiegen", *νομίζεις τὸ πρὸς τὸν πατέρα ἀναβῆναι ἐλλείπειν μου*, in solcher Gesinnung kannst Du mich nicht anrühren.

schlechterdings nicht eine Auferstehung Christi geahnt haben, finden anstatt des Toten einen Engel, der das dunkle Wort zu ihnen spricht: ihr Meister sei dahin fortgegangen, woher er gesandt sei. Dazu also war der Engel v. 44 herabgestiegen, um „der Jüngerin Maria“ und ihren Freundinnen eine Botschaft zu bringen, mit der sie nichts anzufangen wussten. So sieghaft die Osterthatsache vor den Feinden sich abspielte, so kümmerlich ist der Gewinn, der für die Jünger selbst dabei abfällt. Jene sehen die Auferstehung und glauben, von diesen hören sie nur einige Weiber und verstehen sie nicht. Die Scene am verlassenen Grabe ist ihres Inhaltes fast ganz entleert, indem der letzte Faden durchschnitten ist, der sie mit der weiteren Geschichte verband, die Weisung nämlich an die Frauen, den Jüngern die frohe Botschaft zu verkündigen. Mc. schneidet diesen Faden ja selbst durch, indem er mit der unbegreiflichen Dissonanz schliesst καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ, aber der christl. Leser behält ihn doch in der Hand und gewinnt aus der Weisung des Engels den hoffnungsvollen Vorblick auf das, was in Galiläa den Jüngern und speciell dem Petrus nach v. 7ª widerfahren soll. Die Jüngerinnen werden ihm doch zu ersten Boten des Ev., jedenfalls zu den ersten, die wussten, wie es nun weiter würde, dass der Herr noch nicht von den Seinen ganz geschieden sei. Hier stehen die Frauen ratlos vor der einen Thatsache, dass der Herr jedenfalls für sie verloren sei: ἀπῆλθεν, sie hätten offenbar mehr Trost davon gehabt, wenn sie seinen Leib hätten salben dürfen. Was hätten sie den Jüngern auch melden sollen, ausser dass sie vor ein dunkles Rätsel gestellt waren? Sie bekommen gar keinen Auftrag, und so erhält man den Eindruck, dass die Geschichte auch ebenso gut ganz hätte fehlen können. Ostern war in der That für die Jünger nicht angebrochen. Dem entsprechen die folgenden drei letzten Verse unseres Fragments.

XI. Die Heimkehr der Jünger (als Vorbereitung zu einer Christophanie am See Genezareth.) v. 58—60.

[58] ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων, καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν τῆς ἑορτῆς παυσαμένης. [59] ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. [60] ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ανδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφείου ὃν κύριος...

	Mtth.	Mc.	Lc.	Joh.
58. a. Am letzten Tag der süssen Brode kehren viele nach Haus.				
59. b. Auch die Zwölf kehren trauernd nach Haus	28, 16			
60. c. Petrus, Andreas, Levi gehen zum Meer	(4,18.9,9)	(1,16.2,13)	(5,1.27)	21,1 f.

1. Während der Faden unseres Mc.-Ev., das bisher zu Grunde gelegt war, mit einem γάρ abreisst, fährt das PE. in der Erzählung fort und beweist schon dadurch, dass es doch noch etwas zu erzählen hat vom Auferstandenen.

Auch Matthäus ist eigentlich am Ende mit der Erscheinung vor den Frauen am Ostermorgen. Er hat nur noch den Schluss der Geschichte von der Grabeswache zu geben v. 15. Dann folgt nur noch ein kurzes Schlusswort, 16—20, der Abschied des Herrn von den Seinen in Galiläa, eingeleitet mit den Worten: οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Aber auch dieser älteste evangelische Bericht über eine Christophanie vor dem Jüngerkreis trägt einen so summarischen Charakter, dass deutlich ist, 1) eine Erzählung der Erscheinungen ist gar nicht beabsichtigt, 2) die Abzweckung dieses Schlussbildes und dieser Schlussrede, voll höchster idealer Wahrheit, geht dahin, prägnant zusammenzufassen, was der erhöhte Herr seiner Jüngergemeinde geworden und was sie ihm werden sollte, die Gemeinschaft des Hauptes mit den Gliedern ἕως τῆς συντέλειας τοῦ αἰῶνος. Also auch Mtth. kann uns eigentlich nur zeigen, dass die älteste Verkündigung, soweit sie Geschichte gab, mit dem leeren Grabe ihre Aufgabe abgeschlossen sah, nur was irdisch war an Jesus, gehörte der Vergangenheit an, von dem Momente seiner Auferstehung an war der Herr über Raum und Zeit erhaben und gehörte ihrer Gegenwart an. Nicht weil man an die Auferstehung nicht glaubte, gehörte dieser Teil nicht dazu, sondern vielmehr weil dieser das sichere Fundament war, von dem aus erst sich das Bedürfnis geltend machte, sein irdisches Leben zu fixieren. Mit ihm, der seinen Geist ihnen geschenkt, mit seiner Kraft unter ihnen sich wirksam erwies, täglich wiederkehren konnte, ja im Wiederkommen, ἐρχόμενος, war das Reich aufzurichten, lebte man, seine ἐντολαί und die geschichtlichen Lebensbilder, von denen sie umrahmt sind, bewahrte und überlieferte man dem Gedächtnis.

Dass im Fortgange der Zeiten die Bedürfnisse der Mission weiter führten, beweist schon nach einem Vierteljahrhundert Paulus, indem er 1. Cor. 15 schrieb. Das Johannes-Ev. fügte der Darstellung des Ostermorgens die der Christophanie am Abend im Jüngerkreise zu Jerusalem an, 20,19-23, und wie eine natürliche Fortsetzung erscheint die 2. Christophanie im Jüngerkreise, in der der Unglaube des Thomas besiegt wird. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben", das ist das letzte Herrenwort an die Gemeinde in diesem Ev. Auch diese zweite Christophanie, die μεθ' ἡμέρας ὄκτω stattfand, ist offenbar noch in Jerusalem zu denken. Solange blieben sie also in der Hauptstadt. Keiner der Jünger ausser Thomas, auch Petrus nicht, tritt in diesen Geschichten hervor. Aber aus dem johanneischen Traditionskreis ist der Nachtrag des 21. Capitels angesetzt, der die 3. Christophanie (v. 14) nach Galiläa und zwar an den See Genezareth

versetzt, also an den Punkt, von wo die Sammlung der Jünger, speciell die des Fischers Petrus ausgegangen war. Dem wunderbaren Fischzug Lc. 5, 1, mit dem Petrus zuerst zum Menschenfischer berufen wurde, entspricht hier der wunderbare Fischfang, an dessen Abschluss der unterdessen gefallene Petrus zum zweiten Mal zum Menschenfischer gemacht wird, so dass man versucht ist, an eine Doublette zu glauben (Holtzm., Comm. zu d. Syn. S. 71). So sehr also tritt hier die Person des Petrus in den Vordergrund. Wir haben denselben Boden und dieselbe Hauptperson, wie in den galiläischen Ev., namentlich dem ersten und zweiten, in denen Petrus dominierend in den Vordergrund tritt. Damit bildet Joh. 21 eine Ergänzung zu dem, was Mc. und Mtth. am Schluss andeuten, aber nicht erzählen, von Christophanien in Galiläa. Suchte man also nach einem Stoffe, der in den vom 2. Ev. unausgefüllten Rahmen von Mc. 16, 7 hineinpasst, wie eine Ausführung erscheint zu dem dort angeschlagenen Thema: Sagt seinen Jüngern und dem Petrus, dass er vor Euch hergeht nach Galiläa, dort werdet Ihr ihn sehen — so bietet sich die Erzählung Joh. 21 dar und nur diese.

Die lucanischen Schriften, der Schluss des Ev. und der Beginn der acta zeigen das fortgeschrittene Bedürfnis der Gemeinde, auch die offenbarende Thätigkeit des erhöhten „κύριος“ in die Geschichte hineinzuziehen. Lc. sammelt am Ende des Ev. eine Reihe Erzählungen und verlegt alles auf den Abend des Ostertages, die Emmausjünger erkennen den Herrn beim δεῖπνον, zurückkehrend treffen sie in Jerusalem die anderen Jünger noch beim Mahl, an dem der Herr dann teilnimmt, daran fügt sich eine allgemeine Schlussrede, der Gang nach Bethanien und die Auffahrt, so als ob alles hintereinander geschehen sei. So drängt sich hier alles in Jerusalem und in wenigen Stunden zusammen. Am Anfang der act. 1, 3 lesen wir gerade im Gegenteil zum ersten Male von den 40 Tagen, die der Herr, nahezu ununterbrochen wie es scheint, mit den Jüngern verlebt habe bis zur Himmelfahrt. Von Galiläa lesen wir auch hier nichts. Von dem Helden der galiläischen Jüngerschar, Petrus, dem späteren Haupte der Gemeinde, vernehmen wir nur im Ev. 24, 34 die überraschende Notiz: Die Emmausjünger, die bisher als die ersten, welche den Herrn gesehen, erschienen, waren gar nicht die ersten — sie erfahren bei der Rückkehr ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. Das Letztere wäre ja freilich über alles wichtig gewesen zu erzählen, aber Lc. fand in seinen Quellen offenbar nichts darüber. Der V. sieht aus wie ein Einschub von ihm selbst[1]) und „beweist „nicht“ eine unvollständig wiedergegebene Quelle“ (J. Weiss, Comm. 8. Aufl. S. 659 f.), der Vf. des paulinischen Ev. hat es deutlich aus 1. Cor. 15, 5 (ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, ἔπειτα τοῖς δώδεκα) genommen und so inbezug auf die grund-

[1]) Ps.-Mc. 16, 13, der nach Lc. arbeitet, ignoriert ihn. Die Emmausjünger treffen die 11 ungläubig an. Ist also der Vers viell. ebenso harmonisierende Glosse nach Paulus, wie das Cap. nach Joh. glossiert wurde (s. u.)?

legenden Erscheinungen vor dem Haupt und der ganzen führenden Gruppe Einheitlichkeit der Berichte hergestellt. Das ist in diesem Fall gerade hoch anzuschlagen, denn indem er seine Tradition über die Emmausgeschichte durch Paulus Aussage ergänzte, arbeitete er damit die beste Quellenangabe hinein, über die er überhaupt verfügen konnte. Aber sowenig wie aus der Notiz 1. Cor. 15 konnte man aus dieser Lucas-Notiz erkennen, wie denn nun diese offenbar grundlegende Petruserscheinung vor sich gegangen war.

Das aber mitzuteilen musste dem Vf. eines Petrus-Ev., ganz abgesehen davon, ob er damit in der That die älteste Tradition vertrat und sich in den Geleisen der wirklichen Geschichte bewegte, das höchste Absinnen sein. Wenn Petrus selbst in seinem Namen von den ihm zu teil gewordenen Erfahrungen und Offenbarungen sprechen sollte, so musste er selbstverständlich weit in den Vordergrund treten. Nun handelt es sich aber um eine Thatsache, deren grundlegende Bedeutung nicht nur für das Leben des Petrus, sondern für das der Gemeinde auch anderweit feststand, mindestens aus Paulus und von hier dann aus Lc., auf welche auch Mc. 16, 7 hinleitete, gewiss allgemein bekannt und anerkannt war; auf ihr gewiss zum grossen Teile ruhte mit das Ansehen dieses Säulenapostels als des Hauptes der ersten Gemeinde.

Darum ist es schwer festzustellen, ob ein Vf., der im Namen Petri redete und dann selbstverständlich von diesem Petrus nichts Geringeres aussagte, als die gewöhnliche Tradition und andere Berichterstatter schon thaten, wahrscheinlich aber danach strebte mehr und Höheres zu geben als diese, ob ein solcher Vf. dabei nur nach berühmten Mustern arbeitete oder ob das Plus oder Aliud, das er etwa hat, auf eine besondere Tradition zurückzuführen ist, die ihn zu einer Quelle ersten Ranges „mit einer Ueberlieferung älter als Mtth., Mc., Lc. und Joh." direct „neben Paulus" machen könnte (Harn. S. 56 resp. 62).

Die Schlüsse unserer Ev. zeigen durchweg eine solche Flüssigkeit der Ueberlieferung, dass man schon daraus sehen kann, wie Aenderungen, Neubildungen, Ausführungen hier näher lagen als anderswo. Das lag in der Natur der Sache. Darum stellte sich die Versuchung ein, die verschiedenen Traditionen, als man nur noch sie und nicht mehr die ζῶσα φωνή hatte, auszugleichen und ihre Differenzen zu glätten. In Lc. 24, 34 sahen wir das Bestreben. Es ist aber im Lc. viel weiter zu constatieren: der Schluss hat eine Ueberarbeitung erfahren, die darauf aus war, ihn mit Johannes zu harmonisieren: die Verse 24, 12. 36[b] 40 der Recepta sind als solche Interpolationen erkannt und in unseren kritisch gereinigten Texten getilgt. Im grösseren Stile und nach einem bestimmten Gesichtspunkte ist eine solche harmonistische Zusammenarbeitung aus Lc. und Joh., aber auch Mtth. das Apokryphon, das als Schluss unseres Mc. kanonisch wurde. Es hat einen inneren

Zusammenhang, ist von speciell lucanisch-paulinischer Färbung und hat in der Abschiedsrede des Herrn einige ganz singuläre Züge — ruhen sie auf alter Tradition? Ich habe oben (S. 76 A. 2) darauf hingewiesen, dass der Schluss nicht als Ersatz zum Mc. gearbeitet ist. Dagegen ist der kurze schöne Schluss, den mehrere Hss., darunter 2 syrische bieten, direct dieser Absicht entsprungen: aber dazu hat sein Vf. sich die Freiheit genommen den Mc. zu corrigieren, die Disharmonie aufzulösen und kurz zu sagen: „alle ihre Aufträge verkündigten die Frauen συντόμως τοῖς περὶ τὸν Πέτρον. Nach diesem aber entsandte Jesus selbst vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne durch sie die heilige und unvergängliche Verkündigung des ewigen Heils.“ Beachtenswert ist, dass der Vf. die Worte des Engels Mc. v. 7: „meldet seinen Jüngern und dem Petrus“ aufnimmt mit der Wendung τοῖς περὶ τὸν Πέτρον. Zahn (Gesch. d. Kan. II, 924) setzt die Abfassung spätest. Anfang d. 4. Jahrh.

Unser PE. hatte von v. 50 an sich eng an Mc. angelehnt. Es fährt fort zu erzählen, während unser Mc. aufhört. Hörte er auch für ihn schon auf, so fand er für seine specifisch petrinische Tendenz in dem Engelhinweis auf in Galiläa zu erwartende Erscheinungen vor den Jüngern und speciell vor Petrus ein Leitmotiv, wie das Weitere zu gestalten war. Kannte er den zweiten der angesetzten Schlüsse (was freilich nicht wahrscheinlich ist), so konnte er darin nur einen verstärkten Hinweis darauf erblicken, wie sehr dabei sein Petrus in Betracht kam. Dass er den ersten kannte, dafür fanden wir oben (S. 76) eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit: Mc. 16, 10 schien für die Jüngertrauer v. 26 f. verwendet. Specifisch Petrinisches bot dieser ganze wesentlich aus Lc. 24 (u. Joh. 20) zusammengearbeitete Abschnitt nicht, denn in den Christophanien bei Lc. u. Joh. spielt Petrus keine Rolle, abgesehen von jenem Einschiebsel Lc. v. 34; aus dem war aber nur die nackte Thatsache ersichtlich und etwa noch dies, dass jene Erscheinung noch am gleichen Tage und in Jerusalem stattgefunden habe. Von Galiläa war gar keine Rede. Aber indem Lc. offenbar alle entscheidenden Ereignisse auf diese ersten Stunden concentrierte, setzte er sich in directen Widerspruch mit der Mtth.- Mc.-Version, die um ihres galiläischen Charakters sich doch besonders für Pseudo-Petrus empfehlen musste. Und hier auf galiläischem Boden begegnete nun die Erzählung Joh. 21, die gerade das brachte, was der Vf. nötig hatte, und die nur den Fehler hatte, dass sie als die dritte und nicht die erste Christophanie erschien. Er musste also die erste und zweite des Joh. tilgen. Die Spur ihrer Existenz in der Vorlage sehen wir vielleicht daran, dass die Jünger wie dort noch 8 Tage in Jerusalem, freilich im Gegensatz zu (Mc. u.) Mtth., wo der Auftrag des Engels jedenfalls auf unverzügliches Zurückwandern (τάχυ πορευθεῖσαι — προάγει Präs.) in die galiläische Heimat ging. So lange also durften sie nichts wissen und mussten fortweinen, wie bei Mc. hatten

die Weiber zu schweigen, der Auftrag, der bei Mc. einen Zweck bei dem nachherigen Verschweigen nur darin haben kann, dass damit ein Vorblick auf das Kommende und doch nicht mehr zu Erzählende gewährt werden soll, war zwecklos, wenn nachher die Ereignisse in Galiläa wirklich erzählt wurden, ja es konnte nur den Eindruck schwächen und zersplittern, wenn schon die Frauen am Grabe erfuhren, was „den 12" und Petrus später widerfahren sollte. Petrus musste der sein, auf dem die erste Verkündigung ruhte. Wie die Jüngerinnen als die Ueberraschten und Nichtverstehenden die Schweigenden bleiben, so bleiben auch die Jünger die Unwissenden und darum Klagenden, die der frohen Ueberraschung noch entgegengehen. So erst fiel alles Gewicht auf die erste Christophanie vor Petrus, von ihr ging alles Licht aus. Fiel der Auftrag weg, so fiel natürlich auch das Motiv für die Jünger weg, vor dem Ende des Festes die Heimat aufzusuchen. So konnte man das πορευθῆναι der Jünger εἰς Γαλιλαίαν bei Mtth. v. 16 mit dem Ende des Festes begründen und illustrieren, um daran sofort die grundlegende Erscheinung am See Genezareth zu schliessen. Noch ein anderes Motiv musste auf diese Erzählung lenken, zugleich ein Motiv sie aufzunehmen und sie zu corrigieren. Die Erzählung knüpft direct an die Verleugnung Petri an: war diese verschwiegen, so war auch jene Wiederaufnahme anders zu erzählen. Petrus selbst gab hier wieder die authentische Erklärung ab, wie die Sache sich vielmehr zugetragen hatte (s. ob. S. 81 f.). So zerfällt der kleine Rest unseres Fragments in 3 Absätze, das heimkehrende Volk, die heimkehrenden Zwölf, den engeren Jüngerkreis am See behandelnd.

2. Während die 3 Sätze sich wie drei concentrische Kreise darstellen (πολλοί τινες — ἡμεῖς οἱ δώδεκα, resp. ἕκαστος — ἐγώ δὲ καὶ Α. καὶ Λ.) und durch die eine Aufgabe zusammengehalten werden, die Erzählung zu einer concreten Situation am galiläischen Meer hinzuleiten, gehören die zwei ersten durch ihren allgemeinen Charakter als Füllungsverse und die Gegenüberstellung des Volks und der Jünger wieder besonders zusammen. Sie bilden den Uebergang in des Wortes eigentlicher Bedeutung, nämlich den Uebergang vom jerusalemitanischen zum galiläischen Schauplatz. Das Thema steht Mtth. v. 16 οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Da der Vf. die Heimreise nicht durch die Engelbotschaft, sondern durch den Festschluss motiviert, muss er der Heimreise der Jünger einen Vers vorausschicken, der von der der Festpilger handelt.

Von dem „ersten Tag der süssen Brote", μία τῶν ἀζύμων, hatte er selbst v. 5 geredet, parallel dem synopt. Ausdruck Mc. 14, 12; Mtth. 26, 17; Lc. 22, 7, am meisten Mtth. entsprechend mit seinem τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων (Mc. πρώτη ἡμέρα, Lc. nur ἡμέρα). Dem entspricht nun hier v. **58** die τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων. Der Ausdruck τελ. ἡμ. ist so wenig wie μία τῶν ἀζ. kanonisch. Am nächsten steht ihm gewiss Lc. 2, 41 ff. aus der Geschichte des 12jähr. Jesus,

wo es sich ebenfalls um ein Ereignis handelt, das nach Ablauf der Passahzeit geschah und bei dem der Zug der heimziehenden Wallfahrer eine Rolle spielte: καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἱερ. τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα, καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς, καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησ. ...· ἐν Ἱερ. Der Ausdruck ὑποστρέφω, der auch an dieser Lc.-Stelle steht, ist ein specifisch lucanischer Ausdruck, er steht nur 1 mal im Mc. 14, 40, als der Herr in Gethsemane zu den schlafenden Jüngern zurückkehrte, aber in den lucanischen Schriften 32 mal, daneben nur noch 1 mal in Gal., und in übertragenem Sinne je 1 mal in Hebr. u. II. Pe. Er ist speciell bei Lc. der terminus für eine Rückkehr nach einer Wanderung an einen bestimmten Ort mit εἰς c. acc. loci 16 mal, ὑποστρ. εἰς τὴν Γαλιλαίαν z. B. 2, 39; 4, 14; act. 6, 6 εἰς τὰ ἴδια, in der Verbindung mit εἰς τὸν οἰκὸν αὐτοῦ wie hier z. B. Lc. 11, 24: ὑποστρέφω εἰς τὸν οἶκόν μου, ὅθεν ἐξῆλθον (der unreine Geist); 1, 56: ἔμεινεν Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς (bei Elisabeth auf dem Gebirge Judas) καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς (in ihre galiläische Heimat). Dabei ist in der Wendung domum, nach Haus die Setzung des Artikels εἰς τὸν οἶκον, τοὺς οἴκους αὐτοῦ, ὧν, die sich hier 2 mal hintereinander findet, von Lc. bevorzugt 7, 10 ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον, 15, 6; 8, 39 ὑπόστρεφε εἰς τὸν οἶκόν σου (Mc. 5, 19 ὕπαγε εἰς τὸν οἶκον σου; 3, 20 εἰς οἶκον; 8, 3 εἰς οἶκον αὐτῶν; 6, 4 οἰκία αὐτῶν = ihre Heimat).

Es ist den Synoptikern nicht, am wenigsten Mc. geläufig, auf die jüdische Festeinteilung zu recurrieren, wie es Johannes andauernd thut, der in der Festeinteilung den Rahmen und die Gliederung für seinen dreijährigen Aufriss findet, 5, 1. 7, 2. 8. 14. 17. 10, 22. 11, 55. 12, 1. 13, 1 etc. 11, 55 ist von den πολλοὶ die Rede, die εἰς Ἱεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα reisen. Der Ausdruck ἑορτή ist der geläufige. Unser Vf. benutzt zur genaueren, eigentlich völlig überflüssigen Bestimmung des Zeitpunktes und Motivierung der Heimkehr eine Wendung, τῆς ἑορτῆς παυσαμένης, die ihren nächsten Verwandten in Joh. 7, 14 hat: τῆς ἑορτῆς μεσούσης.[1]) Das Wort παύεσθαι ist nam. in der Verbindung ἐπαύσατο λαλῶν wieder specifisch lucanisch, vgl. z. B. act. 20, 1 μετὰ τὸ παύσασθαι

[1]) Lods, l'évang. p. 77 f. ebenso wie Zahn S. 162 (21) u. Kunze S. 26 trauen d. Vf. zu, dass für ihn die *κυριακή* v. 50 zugleich die *τελευταία ἡμ. τῶν ἀζ.* gewesen sei: das *ην δε* sei nur auf das Vorhergegangene, also am Ostertag Geschehene zu beziehen. Ich glaube nicht, dass das zwingend ist: v. 15 ist doch ebenso wie Lc. 23, 44 das *ἦν δὲ* gleichbedeutend mit: es war aber — als; die Scenen vorher sind nicht in der nachtähnlichen Finsternis gedacht, der Hinweis auf Marc. Gnost. Iren. I, 14, 6, den man durch den auf die syr. Väter noch verstärken könnte, genügt doch nicht. Joh. 5, 1 *μετὰ ταῦτα ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. καὶ ἀνέβη Ἰησ. εἰς Ἱερ.* Darnach ward es Passah etc. (vgl. Mc. 14, 1.) Nam. seit durch die Correctur v. 5 die dortige Zeitangabe Deutlichkeit gewonnen, wird man dem Vf. nicht zutrauen dürfen, dass er ernstlich das Fest der süss. Br.

τὸν θόρυβον, kein anderer Evangelist hat es. — In d. apokr. Litt. begegnet es oft, z. B. act. Andr. c. 9. 12; act. Andr. et Mtth. c. 15. Die Verbindung πολλοί τινες ist nicht kanonisch.

3. Dieser Volksscene stellt nun v. **59** der Vf. eine J ü n g e r s c e n e gegenüber. Das erinnert uns daran, dass er v. 25—27 eine ähnliche Gegenüberstellung gegeben hat. Die Volksscene war nach Lc. 23, 48 gebildet, wo die ὄχλοι von der θεωρία der Kreuzigung ὑπέστρεφον, demgegenüber erschien die trauernde Jüngergruppe. Die Parallele wird dadurch verstärkt, dass auch hier gegenüber den πολλοὶ ὑποστρέφοντες im ersten Gliede nur der Gedanke der Jüngerklage wieder aufgenommen wird: ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, dass er seine eigenen Worte wieder aufnimmt: ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων ἐλυπούμην .... ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες. Die Trauerstimmung waltete auch jetzt noch ob, nachdem für sie das καθίζεσθαι sein Ende erreicht hatte. Dort fanden wir Motive und Farben aus den kanon. Ev. verwendet, nam. Joh. 16, und vor allem wichtig war die Parallele mit Mc. 16, 10, der Stelle aus dem unechten Mc.-Schluss. Man wird also ebensowenig und ebensosehr bei d i e s e r Stelle berechtigt sein, dem Vf. einen Blick auf Joh. 16 und Mc. 16, 10 zuzutrauen. Ja, das Letztere liegt hier noch näher, da Mc. 16, 10 die Klagestimmung der Jünger im Anschluss an die Offenbarung vor Maria Magd. erzählt war. Dort im falschen Mc.-Schluss meldete sie die frohe Botschaft τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσι, da sie aber ἠπίστησαν, blieben sie in ihrer Trauer, bis zu den folgenden Offenbarungen, deren Zeitpunkt mit dem dehnbaren μετὰ ταῦτα angegeben ist. Im echten Mc. v. 8 meldeten die Weiber nichts, und die Jünger mussten deshalb in ihrer Trauer verharren. Das Resultat ist also zunächst das gleiche, nur verschieden motiviert dadurch, dass die Meldung dort nicht geschieht, hier nicht geglaubt wird. So verwendete unser Vf. wie es scheint v. 10, indem er diese Differenz dadurch beseitigte, dass er überhaupt nicht von der Meldung sprach und an die Flucht der Weiber aus dem echten Mc. gleich die Mitteilung (nach dem eingeschobenen v. 58) von der Trauer der Jünger gemäss dem falschen Mc.-Schluss schloss, damit freilich übersehend, dass man diese Trauer ohne jede Motivierung nicht verstehen kann. Soll man annehmen,

---

nur aus einer *πρώτη* und einer *τελευταία ἡμ.* zusammengesetzt denkt. Man wird also zu übersetzen haben: es war aber d. letzte Tag d. süss. Br., als Viele zurückkehrten, da das Fest aus war, was erst Abends um 6, also nach Verlauf des letzten Tages eintrat, demnach eine so ungenaue Angabe ist, wie die Nichtbeachtung, dass der 22. Sabbat war, von Flüchtigkeit zeugt. Undeutlich ist die ganze Zeitangabe gewiss, aber mehr infolge ungenauer oder flüchtiger Ausdrucksweise, wie sie in einem Excerpt oder einer Compilation vorkommt, als in Folge einer so radicalen Unwissenheit, die doch selbst bei einem Apokryphon überraschen müsste. — Uebr. ist mein philol. College A. Schöne durchaus m. Meinung. — Der Ausdruck malt einfach in sinnl. Weise, dass etwas gegenwärtig geworden.

dass auch für sie die Verkündigung der Auferstehung durch den Engel und das leere Grab nur ein dunkles trostloses Rätsel blieb? oder soll man aus dem falschen Mc., bezw. Lc. entnehmen, dass sie der Weibermär nicht glaubten? oder aus dem echten, dass sie überhaupt nichts erfuhren, weil auch die Weiber schwiegen? Man muss bedenken, dass sie wieder acht Tage dahingelebt haben. Frauen, Soldaten, Presbyter, Centurio und Landpfleger mussten dann merkwürdig fest in ihrer Rolle geblieben sein, wenn es gelang, die Thatsache gerade von denen fernzuhalten, die es am nächsten anging.

Im 2. Glied wird die Thatsache erzählt, die Mtth. v. 16 steht, die Rückkehr der Jünger in die Heimat. Dass diese Galiläa war, steht nicht da, wird aber gerade an dieser Stelle unbedingt vermisst. Jeder schied (ἀπηλλάγη, das Wort in verwandtem Sinne wieder nur 2 mal bei Lc. vorkommend) in sein Haus, d. h. seine Heimat oder seinen Wohnsitz,[1] sie zerstreuten sich also buchstäblich entsprechend Joh. 16, 32: ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια. Vgl. auch die Andeutung Joh. 19, 27: Von Stund an nahm Joh. die Maria εἰς τὰ ἴδια.

Wie in der Ortsangabe, so liegt in der Personenangabe Unklarheit: Mtth. hat οἱ ἕνδεκα, unser Vf. kennt nur die typische Zahl 12, die übrigens bereits 1. Cor. 15, 6 so erscheint. Dass er die Gestalt des Judas überhaupt unterdrückt hat, hält Robinson für möglich. Dass er die berühmte 12-Zahl nach traditionellem in den Apokryphen gewöhnlichem Sprachgebrauch anwendet, ist mir viel wahrscheinlicher. Vgl. oben v. 24 den „sogenannten Josephsgarten“.

Und endlich bleibt die Zeit unklar. V. 58 klingt so, als ob „die mancherlei Leute“ am letzten Tage des Festes aus Jerusalem gezogen seien, weil da das Fest aus war. Aber wie der erste, so war gerade der letzte Tag der Ungesäuerten, also der 21. Nisan, Hochfeiertag, an dem Festversammlung stattfand und absolute Arbeitsenthaltung gefordert war, Ex. 12, 14; Lev. 23, 8. Also erst am Abend des 21. hatte das Wort Geltung τῆς ἑορτῆς παυσαμένης und die Massen der Festpilger hätten in ihre Heimat zurückkehren können, wenn nicht nach der Berechnung, der sich unser Vf. oben v. 5 angeschlossen hat, der 22. in diesem Jahre gerade wieder Sabbat gewesen wäre (vgl. ob. S. 81). V. 59, der von der Heimkehr der Jünger redet, erweckt den Anschein, als ob auch sie am 21. Nisan heimgekehrt wären, so sagt Harn. S. 56. (62): am 21. kehrten die Jünger nach Galiläa zurück. In Wirklichkeit konnten sie das erst

---

[1]) Kunze S. 27 A. 1. „Es dürfte sich schwer nachweisen lassen, dass das ausdrückliche *εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* im weiteren Sinne von der Heimat zu verstehen sei.“ 1. ist hier der weitere wie der engere Sinn gemeint, 2. es genügt auf die Rückreise der Maria vom Gebirge Juda nach Nazareth zu weisen, *ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς*. Luther: „Darauf kehrte sie wiederum heim.“

am 23. oder am 22. Abends. Rechnen wir dann auf die Reise 4 Tage für die Umwohner des Sees und nehmen an, dass die folgende Scene gleich den folgenden Tag nach der Heimkehr spielt, so würde die erste Christophanie, von der im Folgenden wahrscheinlich geredet wurde, frühestens 14 Tage nach Ostern fallen. So lange liess der Herr die Seinen in Unkenntnis und Trauer, während Römer und Juden alles wussten.

Wir werden noch besonders darauf aufmerksam gemacht, dass auch für die Rückkehr die Trauerstimmung zu gelten habe: ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβάν. Die Stimmung der Emmausjünger beherrscht auch diese Wanderer, auch die Worte (ὡμίλουν πρὸς ἀλλήλους) περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων klingen an: τὰ συμβεβηκότα absol. begegnet im NT. nur in dieser Lc.-Stelle, τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ noch einmal act. 3, 10, also auch bei Lc.

4. Die Vorstellung waltet offenbar ob, dass die Jünger, die der Meister um seine Person gesammelt, nach der Zertrümmerung ihrer Hoffnung wieder an den Ort und in den Beruf, daher sie der Herr berufen, zurückkehren. Danach wird v. **60** Petrus wieder Fischer am galiläischen Meer. Dem entspricht der Anfang von Joh. 21; die Scene v. 1: ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος; Personen v. 2: Petrus, die Zebedaiden, die gleichfalls Fischer waren, dazu Thomas, Nathanael aus Kana und zwei andere, deren Namen nicht genannt sind; Beschäftigung v. 3: ἁλιεύειν. Die Verwandtschaft geht weiter: Petrus und zwar mit seinem vollen Namen Σίμων Πέτρος hat die Führerrolle: ἦσαν ὁμοῖ Σ. Π. καὶ etc. Er beschliesst zu fischen, und die anderen sagen ihm ihre Teilnahme zu: λέγει αὐτοῖς Σ. Π.· ὑπάγω ἁλιεύειν. λέγουσιν αὐτῷ· ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σύν σοι. So gehen sie fort, ἐξῆλθον, zum Meer. Hier ist neben Petrus nur sein Bruder Andreas getreten, aber der erste hat mit ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος den Vortritt. Das Brüderpaar beschliesst zu fischen, λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα, und geht zum Meere, ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν. Ihnen hatte sich aber angeschlossen mindestens noch einer, Levi: καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λ. Schon durch diese Parallele ist evident, dass unter dem „Meere", von dem hier die Rede ist, nur das galiläische gemeint sein kann. Es bleibt eine Nachlässigkeit des Autors, aber es entspricht der Unklarheit gerade in den localen Angaben, die auch sonst herrscht, und erklärt sich daraus, dass er die kanon. Berichte vor sich hatte. Wer diese freilich kannte, für den war auch dies Wort kein Rätsel.

Wir sind damit durchaus an die Situation der ersten Jüngerberufung erinnert, wie sie Mc. 1, 16 ff., Mtth. 4, 18 ff. erzählen. Der Vergleich zeigt, dass die Abweichungen unseres Textes von Joh. 21 zugleich eine noch grössere Annäherung an die Erzählung von der ersten Begegnung des Herrn mit den Jüngern am Ufer des Sees bedeuten; und zwar am meisten an die Erzählung Mtth. 4, 18, Dort tritt neben Petrus sein Bruder Andreas: περιπατῶν δὲ παρὰ

τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφούς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Hier: ἐγὼ Σ. Π. καὶ Ἀ. ὁ ἀδελφός μου. Zweitens: dort werfen sie das Netz aus (auch Lc. 5, 1 in den Parallelen spielt das Netz eine Rolle), βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν (Mc. nur ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ), nachher heisst es v. 20: sie lassen ihre Netze, ἀφέντες τὰ δίκτυα —, hier nehmen sie die Netze, λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα (der Ausdruck ist unkanonisch) und gehen εἰς τὴν θάλασσαν. Endlich führt auch die andere Personalverschiebung auf die Annäherung an die erste Jüngerberufung: derselben Situation am Meeresstrande gehört auch die Mc. 2, 13 f., Mtth. 9, 9, Lc. 5, 27 f. folgende Berufung des Levi oder Matthäus an; man vgl. besond. Mc. καὶ ἐξῆλθεν πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν . . . καὶ παράγων εἶδεν Λευεὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι; in unserem Fragment: καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν κύριος. . . . Man wird danach mit grossem Rechte den abgerissenen Nebensatz nach Analogie der synoptischen Stelle ergänzen können: den der Herr dort am Zoll sah, ὃν κύριος ἐκεῖ ἐπὶ τὸ τελώνιον παράγων εἶδεν oder ähnl. Die Bestimmung „der Sohn des Alphäus“ wie die Ortsbezeichnung am Meere nur Mc. Ob zu diesem Beisammensein der Uferbewohner auch noch nach Mc. 1 und Mtth. 4 die Zebedaiden, die auch Joh. 21 erscheinen, hinzugenommen waren, wissen wir nicht. Es liegt nahe, dass für die Wahl des Levi als Augenzeugen bereits seine Eigenschaft als Evangelist Matthäus in Betracht kam: er, der allein von der Reise der Jünger nach Galiläa berichtete und als Freund und Nachbar des Petrus in der Lage war, seine Erlebnisse zu teilen, beglaubigt durch seine Anwesenheit das Folgende, das so als Ergänzung zu seinem eigenen summarischen Bericht 28, 16—20 gelten konnte. Wie das ganze Mtth.-Ev. die Gestalt des Petrus in den Vordergrund stellt, so denke man besonders daran, dass er 16, 17—19 allein die kirchengründende welthistorische Antwort Jesu auf Petri Messiasbekenntnis hat: selig bist Du, Simon Jonas Sohn . . . . Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde gründen . . . und ich will Dir die Schlüssel des Himmelreichs geben . . .

Auf etwas Aehnliches wird auch die folgende uns verlorene Geschichte hinauslaufen. Die Mitnahme der Netze deutet darauf, dass wie Joh. 21 auch hier ein Fischzug stattfindet, bei dem sich die Wundermacht Jesu als lebendig und gegenwärtig offenbart. Joh. 21 ist wieder der Jünger, den der Herr lieb hatte, der in der Erkenntnis vorangehende: ὁ κύριός ἐστιν, sagte er zu Petrus, worauf dieser sich ins Meer wirft und der erste bei Jesus ist. Es ist also ein ähnliches Verhältnis, wie es zwischen den beiden am leeren Grabe c. 20 obwaltete: man wird annehmen dürfen, dass hier der Vf. ebenso geändert hat, wie er die Jünger am Grabe einfach fortgelassen.

Vielleicht wurde hier eine Darstellung gegeben, die ihr Vorbild wieder an der ersten Berufung hatte, und dann würde Lc. 5, 1 ff. sich dargeboten haben, wo Petrus durchaus und noch viel mehr im Vordergrund steht, sodass es geradezu ein Fischzug Petri wird, wenn wir dann auch von den Zebedaiden v. 10 erfahren, dass sie ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι; auch hier wie in der schlichteren Mc.-Mtth.-Version schliesst es mit der Pointe: Du sollst Menschen fischen. Dem entspricht der 2. Teil des johanneischen Anhangs mit der Pointe: Du sollst meine Lämmer weiden. Eine Einsetzung ins apostolische Amt ist es hier wie dort. Stellt man dann Mtth. 16 in die Mitte, so hat man eine Klimax der apostolischen Einsetzungsakte. Fasst man ins Auge, dass in unserem Ev. Petrus selbst gleichsam den Höhepunkt seines Lebens und jedenfalls seiner Darstellung geben will, dass durch die bisherige Darstellung, nach welcher die Unkenntnis und Trauer sich so lange fortsetzte, alles auf die Bedeutung des nun folgenden Moments hinweist und sie steigern musste, als der Herr nun dem Petrus und damit dem engeren und weiteren Jüngerkreis und der ganzen Welt das Licht giebt und die Trauer und Unwissenheit nimmt — so wird man erwarten können, dass in diesem Moment alle jene Stellen an- und nachgeklungen haben, wo von der apostolischen Würde Petri die Rede war. Bei Joh., der zuvor c. 18 die Verleugnung Petri erzählt hat, nimmt die Erzählung den Charakter einer W i e d e r annahme an: wenn Pseudopetrus wirklich ein Interesse daran genommen hatte, die Verleugnungsgeschichte zu tilgen, so musste dieses selbe Interesse hier in der Umgestaltung dieser Vergebungsscene wirksam werden: es musste nur das positive Element der Einsetzung bleiben. Das Sündenbekenntnis Lc. 5, „ich bin ein sündiger Mensch, gehe hinaus vor mir“, das an die Petrusstimmung Joh. 21 erinnert, war ebensowenig brauchbar. Es ist möglich, dass an dieser Stelle das grosse Wort Jesu an Petrus aus Mtth. 16 „Du bist Petrus“ stand und dass eben deshalb Mtth. hier als (wohl einziger) Anwesender ausser dem Brüderpaar eingeführt ist. Damit hätte das pseudepetrin. Evangelium jedenfalls einen würdigen Abschluss gefunden. Das πρῶτον ὤφθη Κηφᾷ des Paulus war in besonderer Weise eingetreten, sodass auch andere sogleich die Bedeutung des Petrus als ἀπαρχὴ τῶν ἀποστόλων (Orig. c. Cels. II, 65) attestieren konnten. Ihnen, diesem engsten Ausschnitt der Vertrautesten vertraute der Herr das Höchste der γνῶσις an. In der apokr. Litteratur sind Andreas und Matthäus Genossen wie Petrus und Andreas. Es hindert nichts zum Schluss eine Ausführung anzunehmen, ähnlich wie act. 1, 3, dass Petrus und seine Begleiter damals die höheren Erkenntnisse erhielten, wie sie das Ev. lehren sollten, und dass nach längerer Belehrung ὁ κύριος wiederum ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανούς. —

5. Die allgemeine Untersuchung führte darauf, wie der Vf. zu dieser Composition und dieser Auswahl des Stoffes kam. Die

Einzelbetrachtung lehrte, dass a) die vv. 58. 59 Mtth. 28, 16ª mit johanneischem und namentl. lucanischem Gedanken- und Sprachmaterial illustrieren unter Wiederaufnahme des Motivs, das sich so nur noch im unechten Mc.-Schluss findet b) der v. 60 in Joh. 21, 1 ff. Züge aus den synopt. Erzählungen von den ersten Jüngerberufungen hineinarbeitet. Der Charakter der Flickarbeit zeigte sich auch darin, dass in Bezug auf Zeit, Ort und Personen trotz der concreten Angaben Unklarheit obwaltet. Ein tiefgreifender Unterschied in der Behandlung mit dem vorhergehenden Abschnitt war nicht zu erkennen, auch dort waren in den zugrundeliegenden Mc. Züge aus Lc. u. Joh. hineingearbeitet. Nur trat hier nach dem Aufhören der Marcusquelle die Subjectivität des Vf. in den Ueberleitungsversen 58 f., in v. 60 Joh. mehr hervor.

Zu der Erklärung, dass hier ein Rest bleibt, der sich nur durch Annahme einer alten, uns sonst verlorenen, wertvollen Tradition denken liesse, wurden wir nicht gezwungen. Und doch liegt es hier so nahe, an eine solche zu denken, dass der Gedanke zunächst etwas Blendendes hat. Von v. 50 an hat der Vf. Mc. 16, 1—8 sich eng angeschlossen, dann endet unser Mc. so abrupt, dass es eine alte Vermutung ist, der eigentliche Schluss sei verloren gegangen, das PE. fährt fort, soweit in den drei Versen ersichtlich, in einer Weise, wie man es etwa auch im Mc. erwarten würde, dem galiläischen Rahmen, der Andeutung v. 7 entsprechend. Indem die Jünger noch weinen und klagen, zeigen sie, dass die erschreckten Frauen ihnen nichts gesagt, wie Mc. v. 8 zu lesen. Also sind „auch die vv. 58—60 aus d e m v e r l o r e n e n S c h l u s s d e s M c. g e f l o s s e n“ (Harn. S. 33). Ausser dem Zusammenhang wird dann noch „der vorzügliche Inhalt dieses Stücks, den wir aus Paulus erschliessen können“, endlich dass nur Mc. 2 Levi als Sohn des Alphäus eingeführt ist, dafür geltend gemacht.

Ich kann nach dem Vorangegangenen die Punkte kurz zusammenfassen, die für mich bei genauerer Prüfung die Hypothese, so lockend sie ist, unannehmbar machen. Vorwegzunehmen ist nur, dass die erste grundlegende Petrus-Christophanie, „die wir aus Paulus erschliessen können“, nicht auf eine Erscheinung führt, die vor Petrus u n d a n d e r e n stattgefunden hat, sowenig wie bis jetzt jemand in Joh. 21 ein ausschliessliches Petruserlebnis gefunden hat: vielmehr sind es „die Jünger und Petrus“ oder besser „die um Petrus“, wie das Mc. v. 7 erwarten lässt. Um so mehr lockt die Vermutung, dass wir hier den echten Schluss haben. Aber

a. schon die Prämisse ist a limine abzuweisen, als ob es geradezu selbstverständlich sei, dass Mc. anders geschlossen habe, als wir ihn lesen. Von „dem verlorenen Marcusschluss“ als einer feststehenden, wenn auch unbekannten Grösse einfach zu reden, scheint mir unerlaubt zu sein. Denn einmal wird es immer seine grosse Schwierigkeit behalten, sich den Vorgang des Verlierens vorstellig zu machen,

da unser Marcus (und nur um diesen und nicht einen wiederum hypothetischen Urmarcus handelt es sich) nicht als gelehrte, der Privatneigung eines einzelnen Mannes, sondern dem Gemeindebedürfnis entsprungene und der Gemeinde dienende Schrift in Betracht kommt. Existierte sie auch nur erst in zwei Exemplaren, etwa in zwei Gemeinden, so war die Ergänzung des einen bereits möglich und im Interesse vieler. Zweitens kann die Entstehungsweise aus gelegentlichen Mitteilungen des Petrus den Mangel wohl erklären, der vielleicht auch mit zu dem gehörte, was man nach Papias dem Mc. vorwarf, aber auch nach ihm einen Vorzug bedeutet, er wollte lieber ungeschickt schreiben ἢ ψεύσασθαι, οὐδὲν ἥμαρτεν, οὕτως ἔνια γράφας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Drittens: gehörte wirklich in das „Evangelium" die Offenbarung des Erhöhten nicht hinein, so war Mc. ja in der That am Ende; das Ungeschick war dann mehr formell. Aber

Viertens: auch das klingt vielleicht in unseren Ohren viel stärker als in denen, für die Mc. noch schrieb. Uns erscheint unerträglich, dass der Engel einen Auftrag giebt, den die Frauen nicht ausführen, und die Frage ohne Antwort bleibt: woher wusste man dann davon? Nur der Vers 8 macht das Ungeschickte, fehlte er, wäre alles in Ordnung. Die Gemeinde, die im Glauben an den Auferstandenen lebte, hörte aus den Andeutungen von v. 7 genug von den grossen Thatsachen, die sie als folgende kannten, heraus, und aus v. 8 entnahm sie nur, dass die Frauen damals noch nichts sagten, während ihnen später die Zunge wohl gelöst sein mochte. Wir vermitteln uns unseren Glauben durch das geschriebene und nach Massgabe des geschriebenen gepredigte Wort, die Generation, für die Mc. schrieb, lebte vom lebendigen Zeugnis und dies vermittelte ihnen auch das Verständis für die lückenhaften Anfänge einer schriftlichen Fixierung, wonach ein stärkeres Bedürfnis damals erst erwachte. Das ist der Unterschied. Endlich

Fünftens las man aus dem οὐδενὶ οὐδέν gewiss auch das heraus, dass die Frauen nicht zu einem weiteren Kreise, zu Anderen, Fremden nach Weiberweise von ihrem wunderbaren Erlebnis sprachen, also die Sache in Jerusalem nicht ruchbar wurde. Was demnach bei Mtth. durch den Betrug der Hierarchen und die Bestechung der Soldaten, in unserem PE. v. 49 durch den Schweigebefehl des Pilatus erklärlich gemacht wurde, dass die Thatsache der Auferstehung in Jerusalem und bei den Juden keinen allgemeinen Glauben resp. der Glaube keine allgemeine Verbreitung fand, erklärt Mc. damit, dass die Weiber aus Furcht — wohl auch vor den Juden — verschwiegen, was sie wussten.[1]) Nur drückte sich Mc. so ungeschickt kategorisch aus, dass man bei dem οὐδενί auch an die Jünger denken muss, was vielleicht gar nicht seine Meinung und jedenfalls nicht natürlich war.

[1]) Vgl. Gregor v. Nyssa, 2. Osterrede: weil zweifellos bei der vorgerückten Tagesstunde *οἱ Ἰουδαῖοι, ὡς εἰκὸς, φονῶντες ἄνω καὶ κάτω* herumstrichen — teils auch wegen der Erscheinung des durch seine Grösse schrecklichen *νεανίσκος*.

Mir kommt es hier nur darauf an, dass man anerkennt, „der verlorene Marcusschluss“ ist nicht nur eine unbekannte, sondern überhaupt eine fragliche Grösse, führt eine hypothetische Existenz. Wiederfinden aber kann man nur, was verloren ist. Man kann also nicht die bestimmte Erwartung haben, dass, wenn sich in einem Apokryphon einige nicht kanonische Sätze an die Mc.-Erzählung anschliessen, die zu dieser passen, das Rätsel des Mc.-Schlusses sich nun gelöst habe.

b. es ist sicher nicht leicht vorzustellen, wie sich nun gerade hier das Verlorene solle wiedergefunden haben. Jedermann wird wenigstens den Verlust des Schlusses ganz nahe an die Entstehung heranrücken, denn völlig unbegreiflich wäre das Factum, wenn man sich die Schrift bereits als Leseschrift in vielen Gemeinden in Gebrauch denkt. Also, man hat lange Zeit den Mc. ohne jeden Schluss gebraucht, dann hat man im 2. Jahrhundert, als man anfing sich dem Buchstaben mehr anzuvertrauen und diese Weise der Glaubensvermittlung mehr anzusprechen, dem Bedürfnisse nach einem Schlusse durch Anhängung der apokryphen Verse 9 ff. abgeholfen. Aber längst nicht überall geschah das: Euseb. und Gregor v. Nyssa kennen („genauere“) Exemplare ohne den Schluss. Weder vor dem PE. noch nach dem PE., mag man es nun setzen, wann man will, begegnet uns eine Spur davon: Tatian hat den falschen Mc.-Schluss gekannt und gebraucht, obgleich er sonst wohl Berührung mit dem PE. zeigte, in Syrien findet sich auch der andere kurze — aber keine Spur dieses einen kostbaren vollständigen Exemplares, das dem Pseudopetrus vorlag.[1]) Ebensowenig erkannte man in der syr. Kirche eben in diesen Versen unseres PE. das verlorene Stück wieder.

c. Wenn der unechte Mc.-Schluss bereits um die Mitte des 2. Jahrh. seine Verbindung mit dem Ev. eingegangen war, so empfiehlt sich jedenfalls von vornherein die Nachfrage: hat vielleicht auch unser Pseudo-Petrus ihn bereits gekannt? Und dass dies sehr wahrscheinlich ist, konnten wir an zwei Stellen sehen, v. 28 u. 59. Die letzte Stelle zeigte, dass sein Auge von Mc. 16, 8 zu 16, 10 wanderte, er also die beiden Verse in der engen Verbindung las, wie wir. Dass er im übrigen die ganze Auferstehungstradition, wie sie dort dargeboten, unbenutzt liess, teilt diese mit den Darstellungen von Lc. 24, Joh. 20 und z. T. auch mit Mtth. 28, 16 ff. Der Autor greift heraus, was er brauchen kann und eilt so von der Ostermorgengeschichte, die er wesentlich nach Mc. 16, 1—8 erzählt, nach einigen Versen des Uebergangs, wobei er noch Mc. 16, 10 streift, zu der Scene am galiläischen Meer, wofür ihm wesentlich Joh. 21 die Vorlage zu sein scheint. — Hat unser Vf. aber den falschen Mc.-Schluss gekannt, so hatte auch er einen „echten“ nicht mehr.[2])

[1]) Nach Harris Mitteil. schliesst auch seine Sinai-Hs. der „Getrennten“ mit 16,8.

[2]) Zahns letzten Satz: einen eigentüml. Wert hat das PE. dadurch, dass es uns deutlicher als andere Zeugen ein das Cap. 21 mitumfassendes Joh.-Ev. und ein mit Mc. 16,8 abbrechendes Mc.-Ev. bezeugt, lehne ich also nach seiner 2. Hälfte ab.

d. Der „vorzügliche Inhalt“ dieser Verse reduciert sich im Grunde auch für Harnack doch darauf, dass hier im Folgenden — was wir nicht mehr besitzen — aller Wahrscheinlichkeit nach eine Christophanie vor Petrus als die erste erzählt wird und zwar in Galiläa. Da die alte uns sonst aus Mc. Pa. Lc. bekannte und auch dem Autor von daher erkennbare Tradition hier zusammentrifft mit dem petrinischen Interesse des Autors, ist es kein Wunder und kein Beweis besonderer Quellen, wenn er sich eben jener Tradition bemächtigt. Er thut es aber nicht, ohne sie umzugestalten zu einer Erscheinung vor Petrus und anderen. Was er so giebt, konnte er aus einer Combination von Mc. 16, 7; Mtth. 28, 16 mit Joh. 21 durchaus gewinnen. Dass er seiner Aufgabe, die heterogenen Stoffe zu verschmelzen und auszugestalten, nicht völlig Herr geworden ist, zeigen die Unklarheiten, die zurückgeblieben sind und in einem echten Mc.-Schluss gewiss nicht gestanden hätten. Die Schwierigkeiten haben sich ihm vermehrt, da er auch hier das Streben hat möglichst zu steigern.

e. Man darf die Sache nicht so darstellen, als ob die Verse vorher einfach Mc. 16, 1—8 wiedergeben. Der Vf. mischt Elemente aus andern Ev. ein. Indem im Folgenden, wo es sich um Uebergänge und Füllungen handelt und zugleich der fingierte Vf. selbst wiedererscheint, die eigene Composition und damit die Subjectivität des Vf. mehr hervortritt, sucht und findet er die Bausteine nicht bereits auf einem Haufen geschichtet vor, sondern sucht sie sich mehr zusammen — ein Verfahren, wie wir es bereits v. 27. 28 erkannten. Aber es lassen sich die Fundorte dieser Bausteine aufweisen, und es ist vollends entscheidend, dass sich diese Fundorte gerade vorwiegend in Lc. und Joh. aufweisen lassen. Vor allem der Sprachcharakter der Verse 58. 59 ist so lucanisch, wie im ganzen Fragment sonst nichts. Dass v. 60 Levi als Sohn des Alphäus nach Mc. 2 eingeführt ist, fällt dagegen nicht ins Gewicht. Auch mit Mtth. 4 zeigt sich an dieser Stelle Verwandtschaft, ohne dass der Eindruck getilgt wird, Joh. 21 liege zu Grund. Man müsste also schon geradezu annehmen, der Vf. habe den verlorenen Mc.-Schluss in die lucanische Ausdrucksweise übersetzt. Ebensowenig würde οἱ δώδεκα μαθηταί von Mc. gesagt sein. Und so müsste man glauben, dass Pseudo-Petrus seinen kostbaren Schatz bis zur Unkenntlichkeit redigiert hätte, vermutlich um ihn zu verbergen, was ihm denn auch gründlich gelungen ist. Auch ich bekenne ihn nicht mehr entdecken zu können.

Das letzte Wort wird auch in diesem Punkte eine zusammenfassende Gesamtbetrachtung über den Charakter des Werkes zu sprechen haben, wozu ich mich schliesslich wende.

XII. Resultate.

1. „Bei der Untersuchung der Frage wird man, um nicht Unbilliges zu verlangen, sich erinnern müssen, dass unser Ev. in einem verhältnissmässig kurzen Fragment vorliegt“, warnt Harnack S. 38. Wenn dies von ihm auch nur gesagt ist, um die Abhängigkeit Justins um so sicherer hinzustellen, so wird der Satz doch in jedem Sinne als Leitsatz gelten müssen, solange wir nicht mehr als diese 60 Verse in Händen haben. Es gilt vor allem auch für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zu den kanon. Evangelien.

Das Fragment, das von der Uebergabe des Herrn ans Volk von dem ersten Tage der süssen Brode bis zur Heimkehr der Jünger nach dem letzten Festtage reicht, gliedert sich in zwei, resp. drei Teilmassen von sehr ungleicher Ausführung. Als das dominierende Mittelstück erscheint die Erzählung von der Auferstehung des Herrn v. 28—49, die eine Parallele höchstens an Mtth. hat, deren legendarische Spitze, der Auferstehungsakt selbst, ohne Parallele ist. Das erste Stück, die „Passion des Herrn“ bis v. 27, eigentlich nur bis v. 24, da 25—27 eine Ueberleitung bilden, ist dem gegenüber sehr summarisch behandelt, schon äusserlich gemessen kürzer als eine der kanonischen Darstellungen. Selbst wenn der Vf. nur eine derselben ausgenutzt hätte, würde seine Darstellung dem gegenüber ein Excerpt bilden, vollends wenn er, wie es den Anschein hat, darauf ausging, die parallelen Berichte zu verwerten, so musste seine eigene den Charakter eines Auszuges annehmen, bei dem es selbstverständlich ist, dass Berührungen mit allen nicht gleichmässig zu Tage treten können. Andererseits, wo die Berichte der ersten drei oder aller vier wesentlich dasselbe geben, wird es schwer sein zu sagen, weil er wörtlich sich mehr an den einen anlehnt, er hat die andern nicht gekannt. Das gilt auch für den Schluss, die Geschichte vom „leeren Grabe“ 50—57 (die vv. 58—60 bilden wieder ähnlich wie 25—27 die Ueberleitung zu etwas Neuem). Gegenüber den in Summa 46 Versen der 4 kanon. Berichte können seine 8 nur einen Auszug darstellen. Indem er hier zweifellos aus irgendwelchen bestimmten Gründen den einen zu grunde legt, nämlich Mc., wird man nicht erwarten dürfen, dass auch noch Lc. und Joh. zu ihrem Rechte kommen. Genug, wenn Anklänge an sie eingemischt sind.

Summa: es ist unmöglich, dem argumentum e silentio eine hohe Beweiskraft hier zuzusprechen und (mit Harn.) zu sagen: weil er die Legende Mtth. 27, 52 nicht erwähnt, sie ist ihm fremd, oder (mit v. Soden): weil v. 6—9 die wörtl. Berührungen mit Mtth. schwache sind, er hat den Bericht nicht gekannt.

Dabei wird von der irrigen Voraussetzung ausgegangen, dass der Vf. sich verpflichtet fühlen musste, wenn er auf grund der 4 Ev.

ein 5. schrieb, ein Diatessaron zu fertigen wie Tatian (der übrigens auch noch frei genug paraphrasiert). Aber die These ist falsch. Petrus ist nicht Tatian. Ebenso wie im II. Petrus-Brief Pseudo-Petrus sich auf eigene Erlebnisse berufen muss, wenn er auch nur Mtth. 17, 1 ff. ausschreibt und ebenso wie in der Petrus-Apokal. Pseudo-Petrus angeblich eigenste Offenbarungen, die ihm durch den Herrn geworden, darbieten muss, wenn er auch nur Epigone ist, ebenso kann dieser Pseudo-Petrus, wenn er auch die Vier vor sich hat, nicht nur eine Evangelienharmonie schreiben wie Tatian, sondern es muss wirklich wie ein fünftes aussehen, ebenso und doch wieder anders. Man wird doch von vornherein den richtigen Standpunkt der Beurteilung verlieren, wenn man verkennt, dass wir uns mit einem Ev., das unter der Firma ἐγὼ Σίμων Πέτρος auftritt, uns einmal zwar in der Zeit christlicher Urlitteratur befinden, da man neue Ev. überhaupt noch schuf, andererseits aber in der Epigonenzeit, da die Schwäche des inneren Zeugnisses durch die Stärke des äusseren ersetzt werden sollte. Die Klimax liegt auf der Hand: Mc. und Mtth. bringen keine äussere Legitimation bei. Der Autor ad Theophilum versichert, sich bestens, namentlich bei αὐτόπται, informiert zu haben, das 4. Ev. bekennt sich als das Zeugnis dessen, der das Wort des Lebens wahrhaftig gesehen, des Jüngers, den der Herr lieb hatte, aber ohne seinen Namen zu nennen, Pseudo-Petrus nimmt auch diese Hülle und führt sich als das Werk des Apostelfürsten selbst ein, damit den Johannes übertrumpfend, nur noch einen Schritt weiter führt es, wenn Petrus sein Ev. (d. h. in diesem Falle seine durch Mc. aufgezeichneten Vorträge) zu kirchlichem Gebrauch bestätigt, wie die Tradition Euseb. II, 15, 2 berichtet. Wenn es richtig ist, was schon die Alten annahmen (Kan. Mur., Clemens Al., Hier.), dass das 4. Ev. unter Kenntnis der andern drei geschrieben ist, sie zu ergänzen, zu bestätigen, resp. zu corrigieren, so liegt es nahe genug, zu glauben, dass dieses fünfte mit dem vollen Namen des Petrus signierte geschrieben sei, mit den ersten drei auch das vierte zu ergänzen, zu bestätigen, resp. zu corrigieren. Das sollte nur gesagt sein, nicht um zu behaupten, dass es so sein müsste, sondern leicht so sein könnte und damit die Abgrenzung und den methodischen Massstab zu rechtfertigen, den ich zuvor aufgestellt, „um nicht Unbilliges zu verlangen".

2. Die Auswahl und Composition des Stoffes im Ganzen entspricht dem Material, das unsere vier Evangelien bieten. Die Leidensgeschichte erzählen die Synoptiker mit Joh. parallel bis zur Bestattung, das PE hat hier gleichmässig Berührung mit dem Mc.-Mtth.-Stoff wie dem specifischen Lc.-Stoff und dem johanneischen Material. Dabei ist die Geschichte der Bestattung entgegen allen 4 kan. Ev. in zwei Teile zerrissen, dadurch, dass die erste Hälfte, die Bitte um den Leichnam, vorweggenommen ist. Der Einschub war dort deutlich zu erkennen. Dem dabei zu tage

tretenden Interesse entspricht es, dass an die Kreuzigung sofort die Bestattung geknüpft wird. Die bei den Synoptikern dazwischen stehenden Scenen anerkennender Feinde und trauernder Angehöriger, wie sie unser Ev. bietet, rücken zusammen dahinter in freier Umgestaltung, besonders was die zweite Gruppe v. 26 f. anbelangt. Während Mc., Lc. und Joh. sofort zu der Erzählung von den Frauen am leeren Grabe übergehen, hat Mtth. die apologetische Erzählung von der Grabeswache, die in ein vorbereitendes Stück zerfällt, Bitte an Pilatus und Antritt der Wache, sodann ein Stück von den Erlebnissen der Wache am Auferstehungsmorgen, welches verwoben war mit den Erlebnissen der Frauen am leeren Grabe, und ein Nachspiel bei der Meldung. Dieselben drei Stücke kehren hier wieder, nur das mittlere hatte der Vf. gelöst aus der Verbindung mit der Frauenerzählung, um es zu einer Darstellung der Auferstehung selbst zu gestalten, die dann natürlich vor die Erfahrung der Frauen vom leeren Grabe fallen musste. Ohne dass es gelingt, die Anschauungen auszugleichen, schliesst sich an diese aus- und umgestaltete Mtth.-Geschichte nun die Erzählung von der Maria Magd., die sich in Modificationen wieder in allen 4 Ev. findet. Davon war aber die zertrümmerte Darstellung des Mtth. nicht zu gebrauchen, der Vf. lehnt sich stark an Mc. an, wobei Anklänge an Lc. und Joh. doch nicht fehlen. Nur die letzten 3 Verse lassen uns erkennen, dass im Folgenden eine Menge kanon. Material unverwertet bleibt, die Lc.- und Joh.-Geschichten von den Christophanien in Jerusalem. In Anlehnung an Mc. 16, 7 und Mtth. 28, 7. 10. 16 verlegt er den Schauplatz nach Galiläa, indem er ähnlich wie v. 25 ff. zum Uebergange das Verhalten des Volks und der Jünger berichtet. Die einzige concrete Erzählung, die wir vom galiläischen Boden haben und die zugleich die Gestalt des Petrus zum Mittelpunkt hat, steht Joh. 21 im Nachtragscapitel. Was uns v. 60 unseres Fragments noch von dem Weiteren erkennen lässt, erinnert in Sache und Ausdruck an jene Erscheinung am galiläischen Meer.

3. Zur Beurteilung der Frage, ob unser Vf. das Johannes-Ev. gekannt hat, kann man nur von den Versen 1—27, 50—60 Beiträge erwarten. Die Situation, die uns v. 1 empfängt, vom Abschluss der Verhandlungen durch die Ceremonie des Händewaschens, ist nicht johanneisch, die Uebergabe zur Kreuzigung durch Herodes ist überhaupt akanonisch, ebenso wie die Vorverlegung der Bitte Josephs, die v. 3—5 den Zusammenhang des kanon. Aufrisses zerreisst, und die Ausführung dieser Bitte. Aber meist kommen die zugrunde liegenden Auffassungen den johanneischen am nächsten, nur gesteigert: die fast feindselige Behandlung der Juden unter dem Sammelbegriff οἱ Ἰουδαῖοι, die unser Fragment eröffnet, dem schroff gegenüber die freundliche des Pilatus, der von Christi Geist im Joh. einen Hauch verspürt, während er im PE mit ihm gemeinsame Freunde hat, der Gedanke, dass man mit der Bestattung

eilte, die hier das Motiv für die Verschiebung abgiebt, das Interesse der Juden, die Leichen vor dem Sabbat vom Kreuz zu nehmen und zu begraben, das hier dem Herodes, dem König der Juden, in den Mund gelegt wird, die Betonung des νόμος, endlich und vor allem die Berechnung des Todestages auf den 14. Nisan, die nach dem veränderten Text v. 5 unzweideutig und mit grossem Nachdruck gegeben wird. — Die Uebergabe Jesu zur Execution zieht bei Johannes sofort die Hinrichtung nach sich. Die Verspottung unter körperlicher Misshandlung im Anschluss an die Geisselung steht vorher als ein Akt im Prozess, 19, 1 ff., während die Uebergabe erst v. 16 folgt. Bei Mc. und Mtth. ist sie der Beginn der Execution, eine Zwischenstation auf dem Wege zum Kreuze. So auch hier. Aber nicht allein lehnte die Art, wie diese Uebergabe selbst (αὐτοῖς-τῷ λαῷ) ans Volk geschieht, am meisten an Joh. an, auch die Ausführung der Verspottung trifft in Sache und Ausdruck mit Joh. zusammen und nimmt einige Züge auf, die nur Johannes in diesem Zusammenhange der Leidensgeschichte bietet: das ἐξουσίαν ἔχειν über den υἱὸς θεοῦ, überhaupt das Hinzunehmen des Gottessohn-Gedankens zu dem anderen des βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, vor allem aber das Setzen auf das βῆμα, das, wenn Joh. v. 13 nicht transitiv verstanden werden kann, am leichtesten aufzufassen ist als eine falsche Interpretation der Johannesstelle (unter dem Einfluss des Weissagungsbeweises), die in ihrer litterarischen Fixierung vorgelegen hat.

Indem sich unvermittelt daran die Hinrichtung schliesst, wird der Gedankengang Joh. v. 16 f. wieder aufgenommen und im Folgenden bis zum Tode Jesu beibehalten, im Gegensatz zu dem weit complicierteren der Synoptiker, von v. 10—19, mit Kreuzigung zwischen den beiden Verbrechern, Inschrift, Kleiderverteilung, Tränkung als Vollendung und Tod. Diese Gruppe lag dem Vf. also gewiss in solcher Anreihung bei Joh. vor. Indem er an die Kleiderverteilung (nur bei Joh., Ausbreitung der Kleider und λαγχάνειν PE. λαχμόν) die lucan. Schächergeschichte anschliesst, erhält doch auch diese eine Wendung auf das specifisch Johanneische durch die Beziehung auf das Schenkelzerbrechen, von dem nur bei Joh. nach dem Tode Jesu die Rede ist. Sodann erhält der Vers 17 an dieser Stelle überhaupt seine Erklärung erst aus Joh. Vers 18 hatte die Auffassung vom vorzeitigen Passahgenuss ihren Sinn und ihre Erklärung nur in der johann. Chronologie und der johann. Auffassung von Christus als dem wahren Passahlamm. Judensünde und Judenthorheit aber (v. 17 und 18) sind johann. Leitgedanken.

In den folgenden Versen bis 24 hat die Kreuzabnahme am meisten Parallele an Joh. 19,[1]) und die Erwähnung der Nägel an den Händen dabei entspricht der specifisch johanneischen Darstellung

[1]) Das καθελὼν Mc. 15, 46 u. Lc. 23, 53 (nicht Mtth.) habe ich ob. S. 50. 52 leider übersehen, aber nur bei Joh. spielt in der That die Wegnahme vom Kreuz eine Rolle.

der Christophanien c. 20. In der Bestattungsscene v. 23 ist dem Joseph der Ausdruck zugewendet, der Joh. 11, 45 von denen gebraucht ist, die Lazari Auferstehung sahen, und v. 24 findet sich die Angabe des κῆπος nur noch am Schluss von Joh. 19. Auch aus dem Rest von c. 19 sind also genug Berührungen zu constatieren, einiges (Hinweis auf Sabbat, Gedanke der Beeilung, Chronologie, Schenkelzerbrechen, Josephsbitte) aus dieser Partie war schon vorher verwertet, anderes folgt nach: v. 27 das Verborgensein der Jünger aus Judenfurcht, der Hinweis auf das Einbalsamieren als Sitte v. 51.

Nicht überall gleichmässig, aber doch aus dem ganzen c. 19 von Anfang bis Ende sind im PE. Auffassungen, Gedanken, Ausdrücke aufgenommen, eine Strecke lang auch die Aneinanderreihung des Stoffes. Und manche Ausdrücke und Gedanken johanneischen Gepräges hatten ihre Parallele in dem Vorhergehenden und Folgenden (11, 45. 13, 1. 20, 19 ff.), so dass der Eindruck erweckt wird, der Vf. habe auch das gekannt. Er verstärkt sich, wenn wir sehen, dass da, wo die Erzählungen nicht parallel laufen, in den Füllungsversen 26 f. 58 f. freierer Composition Motive aus Joh. 16. 18. 20, Anklänge an die johanneische Festeinteilung c. 7. 11 wiederkehren, ja dass da, wo der Vf. die Mtth.-Erzählung von der Grabeswache erweitert, er es mit Worten und Gedanken thut, die nicht nur aus einer früheren Mtth.-Erzählung, sondern (aus Lc. und) aus Joh. 7 stammen (φαρισαῖοι ἀκούσαντες λαοῦ γογγύζοντος). Ferner der wunderliche Satz συμφέρει nach Joh. 11, 50, wie das λιθασθῆναι überhaupt.

So steht es auch mit den Versen 50—57, in denen der Vf. eigentlich Mc. folgt, wo er doch auch eine johanneische Darstellung derselben Geschichte hätte geben können. Thatsächlich mischt er johanneische Farben hinein: die Judenfurcht, wieder ein johanneisches Leitmotiv, die so gesteigerte Bedeutung der Maria Magd., dass die andern namenlos werden, der Hinweis auf eine Sitte des Einbalsamierens, das Weinen am Grabe, das Bücken ins Grab, endlich der Zusatz in der Engelrede ἀπῆλθεν, ὅθεν ἀπεστάλη, das sofort an die Wendungen der Abschiedsreden erinnert. Der Vf. scheint auch c. 20, 1—18 gekannt zu haben, obgleich er anders erzählt, und auch aus der 2. Hälfte fand sich oben ein Motiv wieder: wenn er auch die johanneischen Christophanien unterdrückt, so hat doch auch er die Jünger noch 8 Tage darauf in Jerusalem, und die Betonung der Festzeiten ist überhaupt johanneisch. Endlich deutet der letzte abgerissene Vers in Situation und Ausdruck darauf, dass ihm selbst Joh. 21, das Nachtragscapitel, nicht unbekannt war. Ich halte es demnach für wahrscheinlich, dass derjenige, welcher dem Fragment die vorliegende Gestalt gab, unter Kenntnis des ganzen Johannes schrieb.

Nach diesem Resultat kann man sich inbezug auf die anderen kanon. Ev. kürzer fassen, denn wenn er das 4. Ev. incl. c. 21 kannte, so steht von vornherein zu vermuten, dass ihm die Synoptiker nicht unbekannt waren. Innerhalb der synopt. Gruppe stehen sich

wieder gerade in der Leidensgeschichte Mc. und Mtth. näher, während die Specialquelle des Lc. eine Reihe Züge hinzuträgt, wie die Herodesepisode, und andere, Mc.-Mtth. gemeinsame ganz wegfallen, wie die Verspottung im Wachtzimmer des Prätoriums. Wollte Jemand demnach alle drei verwerten, so konnte er sich wesentlich an Matth. oder Mc. halten, die als specif. petrinische Ev. für den Pseudo-Petrus ein gutes Vorurteil geniessen mussten, und die Lc.-Züge hineinarbeiten. Bei der grossen Verwandtschaft des Mtth. u. Mc. musste es dabei für ihn ziemlich gleichgültig sein, ob er Mtth. oder Mc. bevorzugte, infolgedessen aber für den Beurteiler schwer erkennbar werden, ob der eine oder andere ihm vorgelegen. Nur, wo diese selbst wieder auseinandergingen, so dass der Vf. nur einem folgen konnte, musste die Frage und ihre Lösung sich einfacher gestalten. Das ist genau, was wir hier finden, nur dass das Problem sich durch das Hineinarbeiten des johanneischen Materials noch compliciert. In der kurzen Darstellung der Hinrichtung und Bestattung ist die Mc.-Mtth. gemeinsame Tradition als Vorlage erkennbar, wobei es nicht auf den ersten Blick erhellt, ob die Form von Mtth. oder Mc. vorliegt; dann giebt die grosse Mittelpartie von der Auferstehung einen nur dem Mtth. eigenen Stoff, durch dessen besondere Verwendung er veranlasst war, in der Erzählung vom leeren Grabe sich vielmehr wesentlich an die Mc.-Version zu halten.

Der Vergleich hat gelehrt, dass dem Mittelstücke die Erzählung von der Grabeswache zu Grunde liegt, wie sie Mtth. bietet. Man würde das für die Bekanntschaft des PE. mit unserem Matth. für entscheidend halten, wenn sich nicht jene Geschichte bei Mtth. selbst als eine isolierte und eigeschobene Sondertradition charakterisierte, bei der es möglich bliebe, dass PE. u. Mtth. sie unabhängig von einander aufgenommen hätten. Dagegen ist freilich sofort zu bemerken, dass erstens die Darstellungen in Mtth. und im PE. sich verhalten wie Thema und Variation, und dass zweitens zur Ausbildung der Geschichte wieder specifisch synoptisches Material und zwar von besonders matthäischer Klangfarbe, verwendet ist, v. 28 die frühere Versammlung der ἄρχοντες aus Mtth. 26, v. 32 das Vorwälzen des „grossen Steines“ aus Mtth. 27, 60ᵇ, v. 45 das Bekenntnis des Centurio aus Mtth. 27, 54, v. 46 das Wort des Pilatus aus 27, 24f. und ebenda die Wiederaufnahme des τί ὑμῖν δοκεῖ aus dem entscheidenden Moment Mtth. 26, 66 in ὑμῖν τοῦτο ἔδοξε.

Zugleich deutete diese Stelle darauf, dass dem Vf. auch andere Partien des Mtth. bekannt sind. Und eben darauf führt die genaue Untersuchung des ersten Teiles durchaus. Sie zeigt, dass er in diesem ganzen Teile von den Synoptikern am meisten, nicht an Mc., sondern an Mtth. anlehnt. Gleich die Situation, mit der das Fragment beginnt, vom Händewaschen ist specifisch matthäisch; liest man v. 2 μὴ βουλ., so würde darin eine Umschreibung des Volksrufes Mtth. 27, 25

zu erkennen sein, der auch v. 17 anklingt, während das Pilatuswort, wie erwähnt, v. 46 aufgenommen wird. Die Josephsbitte an Pilatus hat synopt. Typus, die Begründung εἰδὼς etc. ist dem Anfang der Mtth.-Erzählung vom Judasende nachgebildet, deren Ende v. 9 anklingt, und wie bei Mc.-Matth. schliesst sich an die Uebergabe Jesu zunächst die Verspottung, in der das Anspeien und das Schlagen mit dem Rohr nur Mc.-Mtth. eigentümlich ist. Die locale Verwirrung dieser Verse aber erschien als Folge der Zusammenziehung der zwiefachen Abführung in den beiden ersten Ev. Wie schon der erste Ausdruck für die Uebergabe v. 2 τότε κελεύει (d. Wort ist überh. matth.), so hat auch der zweite v. 6 οἱ δὲ λαβόντες am meisten Anklang an Mtth. In der Darstellung der Stunden am Kreuze erinnert die Antithese αὐτὸς δὲ ἐσιώπα v. 10 am meisten an Mc.-Mtth.; die Inschrift am Kreuz v. 11 kommt der bei Mtth. am nächsten, das Schmähen v. 13 wird mit demselben Worte bezeichnet wie bei Mc.-Mtth.

Während die Aufreihung der Ereignisse hier nicht den Synopt., sondern Joh. entspricht, ist doch auch hier wie bei den Synopt. die bei Joh. fehlende und unserm Vf. so wichtige Verfinsterung eingeschoben und zwar kehrt das πᾶσα v. 15 statt ὅλη nur bei Mtth. wieder, ebenso wie nur bei Mtth. v. 34 von einem Mischtrank (μεμιγμένον, hier v. 16 κεράσαντες) die Rede ist, und indem der Schrei Jesu als eine Umbildung von Mc.-Mtth. erscheint, ist er doch nur bei Mtth. wie hier ein Aufschrei.

Die Anreihung des Zuges vom zerrissenen Tempelvorhang an die Todesstunde ist wie bei Mc.-Mtth. gegeben, und das αὐτῆς ὥρας entspricht dem ἰδοὺ bei Mtth. am meisten. Ueberhaupt wird nun die Verwandtschaft mit den Synopt. und speciell Mtth. noch stärker. Die Ausmalung der σημεῖα und der φόβος als Folge sind vor allem Mtth. eigen. Die Kreuzabnahme sieht nur wie ein Einschub aus zwischen dem Zerreissen des Vorhangs εἰς δύο und dem καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη (PE. v. 21, Mtth. v. 51). Wiederum lässt PE. die Auferstehung der κεκοιμημένοι fort, von denen er doch mit diesem Ausdruck in seiner Weise unten redet, schliesst aber den μέγας φόβος an den σεισμὸς an genau entsprechend dem ἐφοβήθησαν σφόδρα ἰδόντες τὸν σεισμὸν bei Mtth. Die Angabe der 9. Stunde v. 22 ist synoptisch, aber die unmittelbar folgende Bestattung v. 23 f. ist voll wörtlicher Anklänge an Mtth., wie nur dieser die Angabe hat, dass das Grab dem Joseph gehörte. Der Schluss mit dem Vorwälzen des grossen Steins wird nachgeholt, wie schon gesagt, in der Wächtergeschichte.

Auch v. 26 f. fehlen die Beziehungen zu Mc. und Mtth. nicht: das Fasten entsprechend Mc. 2, Mtth. 9; das Fahnden auf die Jünger als κακοῦργοι wie auf Jesus als λῃστής, als Tempelanzünder gemäss der Anklage gegen Jesus auf καταλῦσαι des Tempels unter Verwendung der nur Mtth. (c. 22, 7) eigenen Weissagung Jesu vom ἐμπρῆσαι der Stadt.

Von besonderer Bedeutung aber ist die merkwürdige Parallele in v. 27 zu Mc. 16, 10. Wer Joh. 21 benutzte, konnte allerdings wohl auch den falschen Mc.-Schluss bereits lesen. Jedenfalls las er Mc. 16, 1 ff. selbst nach v. Soden mindestens nahezu so, wie wir diese Partie lesen. Die augenfällige Verwandtschaft dieser Versstrecke mit PE. v. 50 ff. hat wohl in erster Linie Harnacks Urteil von vornherein bestimmt, nach welchem „erwiesen oder doch nahezu erwiesen ist, dass unser Vf. das Mc.-Ev. gekannt hat“ (S. 33), ja es als eine Hauptquelle benutzt hat (S. 47), wenn er dieser Bemerkung auch wieder durch eine Note die Kraft entzieht: „ein stricter Beweis, dass die kanon. Ev. gebraucht sind, lässt sich nicht einmal für Mc. führen, wenn die Benutzung auch sehr wahrscheinlich ist“. Thatsächlich tritt die Benutzung gerade dieser Quelle bis v. 50 ganz zurück. Der Hinweis auf das εἴλησε v. 28 und die νεανίσκοι v. 36 machen doch wirklich keine Hauptquelle, deuten nur darauf, dass er a u c h den Mc. gekannt. Und auch nach v. 50 sind Anklänge an die anderen Ev. genug da. Von Joh. ist das schon repetiert. Der Hinweis auf die Salbung in Bethanien am Ἰησοῦς ἀποθνήσκων deutet auf Bekanntschaft mit Mtth. 26 und Joh. 12 so gut wie Mc. 14. Der Schluss der Engelrede mit dem nochmaligen ἠγέρθη und seine Gliederung erinnert am meisten an Mtth. Die Heimkehr der Jünger ohne vorherige Christophanie ist nur noch im Mtth.-Schluss v. 16 wirklich e r z ä h l t, und der Anfang der Christophanie am galiläischen Meere nach Joh. 21 empfängt eine Modification durch das Hineinarbeiten von Zügen aus der ersten Jüngerberufung, die so gut Mtth. 4 wie Mc. 1 steht, wenn auch nur dieser den Zusatz Alphäi Sohn hat. Ich glaube, dass man mindestens mit demselben Rechte wie von Mc. so von Mtth. sagen kann: unser Vf. hat den Mtth. als eine Hauptquelle benutzt.

Es bleibt die S t e l l u n g z u L u c a s zu recapitulieren. Erinnert man sich, dass in den Partien, wo die ersten 3 Ev. parallel laufen, im PE. mit seiner natürlichen Vorliebe für Mc. und Mtth. eine Bekanntschaft mit Lc. kaum deutlich zu Tage treten kann, so ist man doch überrascht über die vielfältigen Beziehungen auch zwischen Pseudo-Petrus und dem auctor ad Theoph. in Auffassungen, Gedanken und Wendungen. Und zwar erscheint ähnlich wie es bei dem johanneischen Material zu constatieren war, so hier das specifisch lucanisçche gesteigert, gleichsam eine Stufe weitergeführt. Nur Lc. hat die Person des Herodes in die Leidensgeschichte hineingearbeitet, und act. 4 zeigt derselbe Autor die alttestamentliche Stelle, welche diese Tradition stützte, im PE. ist Herodes zum eigentlichen Executor und Führer der frevelnden Ἰουδαῖοι geworden. Dabei erinnert aber sowohl das Senden von Pilatus zu Herodes v. 4 wie die „brüderliche“ Anrede an Situation und Auffassung des kanon. Lc., und das in der Antwort des Herodes am Vormittag höchst unpassend gewordene Wort vom Sabbat-

Aufleuchten hat seine Stelle und also wohl seinen Ursprung am Ende der luc. Bestattungsgeschichte, in welcher Joseph in einer Weise charakterisiert wird, wie sie als Vorstufe zu der Auffassung als φίλος τοῦ κυρίου im PE. gelten kann.

Die Verspottungsscene im Prätorium fehlt nur bei Lc., aber die frühere im hohenpr. Palast hat in ihrer Allgemeinheit mit PE. verwandte Züge, nur Lc. lässt Jesus sodann durch die Leute des Herodes verspotten, und nur er verlegt den Spott gegen den Judenkönig von seiten der executierenden Häscher resp. Soldaten, wenn auch nur kurz auf die Richtstätte v. 36 ff., was auf die locale Verwirrung im PE. mit eingewirkt haben mag.

In der Kreuzigungsgeschichte berichtet nur noch Lc., dass die zwei Verbrecher dem Transport Jesu angeschlossen wurden, und wie im Lc. beginnt die Darstellung der Vorgänge am Kreuz mit der gleichzeitigen Hinrichtung aller drei. Der reuige „Schächer am Kreuz“ ist lucanisch, nur ist der im PE. v. 13 noch weit frömmer, e r kenntnisreicher und b e kennismutiger. Der Gedanke des Sonnenuntergangs v. 15. 17 hat am meisten Anlehnung an der Sonnenverfinsterung bei Lc., der allein überhaupt von Sonne dabei spricht, v. 18 kommt das von mir vorgeschlagene ἀνέπεσαν in diesem Sinne Lc. 23, 14 vor, und v. 19 entspricht es nur Lc., dass Jesus mit einem Sterbewort abscheidet, wie auch das ἀνελήφθη am meisten an den sofortigen Eingang ins Paradies 23, 43 erinnert, nur wieder in fortgebildeter Anschauung.

Die Beteiligung des Volkes am Kreuzigungsakt, seine klagende Heimkehr ist ganz specifisch lucanisch, nur hier hat v. 25 seine Parallele mitsamt der Interpretation der Judenreue durch den Weheruf, der an die voraufgegangene Darstellung des Lc. innerlich anschliesst und in den abendländischen wie syrischen Lc.-Text eingedrungen ist. Die Jüngertrauer erinnert an die Stimmung der Emmausjünger, und die Beobachtung des Sabbats durch sie findet sich nur noch bei Lc. inbezug auf das Thun der Jüngerinnen.

Dann folgt ja wesentlich Mtth. und zum Schluss Mc. Aber wie Joh., so hat auch Lc. Beiträge geliefert. Die versammelten ἄρχοντες leihen v. 28 der Volksstimmung die Züge, die Lc. v. 48 vom Volk, die Worte, die Lc. v. 47 vom Hauptmann unter dem Kreuz ausgesagt sind; und ihre eigene Furchtstimmung ist identisch mit der, welche so nur Lc. c. 22 den ἄρχοντες in der früheren Versammlung beilegt. Bei der Auferstehung kennt nur Lc. „zwei Männer“ (neben Joh. „zwei Engel“).

In der Geschichte von den Frauen hat schon die ganze Parenthese, die erklären soll, warum sie ihr Vorhaben nicht gleich am Kreuzigungstag ausgeführt, am meisten Anlehnung an Lc., der es auch im Ungewissen lässt, ob das, was sie an ἀρώματα „tragen“, zur Salbung oder zum Einwickeln oder Hinlegen ist. Vielfach sieht die Erzählung in ihrer Verwaschenheit aus wie eine Neutrali-

sierung der 3 synopt., resp. 4 kanon. Berichte. Auf die frühere Salbung der Sünderin ist in der Parenthese ebenfalls hingedeutet und damit gezeigt, dass dem Vf. auch Lc. 7 bekannt war. Auf Bekanntschaft mit anderen Teilen führen auch die Füllverse 58 f. mit ihrem wesentlich lucanischen Sprachcharakter. Die lucanischen Erscheinungen zu Jerusalem sind nicht erwähnt, sowenig wie die johanneischen, aber v. 59 scheint die Emmausgeschichte anzuklingen.

Summiert man das, so überwiegt die Wahrscheinlichkeit, dass nicht nur die lucanische Sondertradition, sondern von Lucas auch die Partien bekannt sind, in denen er mit den andern parallel erzählt, nur in Einzelheiten abweichend, also eine andere Version bietend. Das PE. kennt und benutzt dieselbe Geschichte bereits in ihren Verzweigungen, so wie sie uns vorliegen. Er hat das lucanische Wort des Hauptmanns unter dem Kreuz und daneben das matthäische — er kennt die doppelte Salbungsgeschichte. Das führt weiter.

Man würde auf Grund so zahlreicher Anklänge kein Bedenken tragen, zu schliessen, dass unsere 4 Ev. dem Vf. als Quellen gedient hätten — wenn es sich nicht eben um die Evangelien handelte, d. h. um Schriften, von denen wir wissen, dass sie nicht nur mündliche, sondern z. Teil sicher auch schriftliche Vorstufen hatten. Es wird also entscheidend sein, ob die vielfachen Berührungen gerade auf ein litterarisches Abhängigkeitsverhältnis vom Wortlaut unserer Ev. weisen. Und ich glaube, man wird das nicht leugnen dürfen. Hat der Vf. die Nachträge des 2. und 4. Ev. gekannt, so ist damit die Frage bereits entschieden, aber auch ohne dies sind Spuren genug vorhanden, dass er durchweg mit dem kanon. Material als mit den schriftlichen Quellen, die uns vorliegen, arbeitet. Wenn er den kanonischen Gang unterbricht, Verschiebungen vornimmt wie in der Josephsbitte, oder Parenthesen und Einschübe in seine Hauptquelle macht, wie v. 50 ff. in den Mc. oder 28 ff. in den Mtth., so ist das schon äusserlich kenntlich, er muss den Faden wieder aufnehmen, den er fallengelassen, und thut das meist so ungeschickt, dass ihm darüber die Construction entzwei geht und die Sache unklar wird. An manchen Stellen wird ein kanon. Baustein im Bemühen ähnlich zu sein oder ihn zu verwerten an der falschen Stelle eingesetzt, v. 23 der Satz mit ἐπειδή, v. 54 der μέγας λίθος. Dann ist vorausgesetzt, was doch nur die kanon. Ev. geben, wie die Bekanntschaft der Weiber mit dem Grab oder das ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας v. 30, an anderer Stelle v. 38 wird die Anwesenheit der Presbyter deutlich als Correctur eines anderweit bekannten, d. h. des kanon. Berichts gegeben. Manche Sätze erhalten Sinn und Bedeutung erst durch das kanon. Vorbild v. 17 u. v. 50, andere erklären sich sprachlich nur so v. 48. Stehengelassene Reste führen zu Unklarheit und Widersprüchen, das Schicken v. 4, die Anrede Bruder v. 5. Es gelingt nicht zwei Mtth.-Stücke zu combinieren,

und es kommt dabei ein reiner Widersinn heraus, v. 45 f., es werden die (gesteigerte) Mtth.-Erzählung von der Grabeswache und die Salbungsgeschichte von Mc., die sich innerlich ausschliessen, aneinandergereiht, ohne dass es gelingt, den Widerspruch zu lösen (s. darüber unten). Vieles Unbegreifliche erklärt sich einfach durch die Annahme eines flüchtigen Excerpts, so die locale Verworrenheit, die eigentlich überall herrscht, besonders v. 6. 10f., wo sie offenbar durch Zusammenziehung des synopt. Berichts entstanden ist. Auch rein sprachlich deutet vieles auf ein Excerpt, so die Unart die Präposition im Compositum fortzulassen. Andererseits kehren frühere und spätere Wendungen und Ausdrücke der kanon. Ev. in anderem Zusammenhange und Sinn wieder. Der Autor redet „biblisch“ auch da, wo die kanon. Parallele fehlt, und es mischen sich ihm die Bausteine; gerade da, wo man den „echten“ Marcusschluss erwartet, redet er lucanisch, und den Engel der Mc.-Geschichte lässt er johanneisch schliessen. Endlich erklärt sich ein Zug v. 7 am leichtesten bei der Annahme einer künstlichen Interpretation einer Johannesstelle einer Weissagung zulieb.

Nun drehe man die Frage um und stelle sich dem Problem gegenüber, alle diese Erscheinungen bei einem Rückgehen auf die Vorstufen zu erklären, und realisiere ernstlich den auch jetzt noch festgehaltenen Satz Harnacks S. 79, A. 1: „es ist möglich, dass das PE. ohne in einem directen litterarischen Verwandtschaftsverhältnis zu unseren Ev. zu stehen, aus demselben nur teilweise schriftlich fixierten Flusse der Tradition und Legendenbildung geschöpft hat, wie sie, und dass es auch nicht den Mc. benutzt hat, sondern dessen Quelle (Urmarcus?)“. Wahrlich, Harn. hat Recht, wenn er sagt (S. 36): „weit entfernt, dass der neue Evangelienfund die litterarischen und historischen Probleme, welche die vier kan. Ev. bieten, lösen helfe, compliciert er sie nur — wenigstens zunächst“, setzt er vorsichtig hinzu, d. h. so lange man die Anschauung bevorzugt, dass es „aus einer Zeit stammt, in der neben den kanon. Ev. der Strom der evangelischen Ueberlieferung und Legende noch frei geflutet hat und man noch kühn aus ihm schöpfte, ohne sich um bereits fixierte evangelische Schriften zu kümmern“ (S. 37). Dann ist allerdings gegen diesen Rattenkönig von Problemen die synoptische Frage ein reines Kinderspiel. Wir kennen schon „die Quellen unserer 4 Ev. nicht sicher“ u. diese sind darum selbst z. Teil „unbekannte Grössen“ (Harn. l. c.), und nun ist zu erklären, wie unser Vf. die unsicheren Quellen unbekannter Grössen, die also wohl erst recht unbekannte Grössen sind, so kunstreich gemischt hat, dass es genau so aussieht, als habe er unsere vier Ev. bis auf den Wortlaut gekannt. Denn wohl gemerkt, es handelt sich nicht nur darum zu erklären, wie Mc. aus einem etwaigen Urmc., dessen Differenz von Mc. sich nicht leicht will bestimmen lassen, sein Ev. gemacht, oder wie Mtth. mit der Mc.-Geschichtsquelle seine Redequelle vereinigt und einige Sonder-

traditionen, zumal am Anfang und Ende, hinzugethan, oder wie Lc. gearbeitet hat, der doch aussagt, „viele Vorgänger“ zu haben, im Wesentlichen aber wieder dieselben Stoffe bringt, nur in etwas anderer und freierer kunstreicherer Mischung und mit Hinzunahme einiger weiterer Ueberlieferungen, die ihm eigens zugeflossen sind, oder endlich wie der 4. Evangelist es wagen konnte, offenbar unter Kenntnis des synopt. Materials im Einzelnen wie im Ganzen eine neue Tradition wiederum aufzurichten, durchweg gestützt eigentlich nur auf das Zeugnis des unbekannten wahrhaftigen Zeugen und die innere geistige Wahrheit des Bezeugten — nicht nur all dies, sondern wir haben zu erklären, wie dieser 5. Evangelist zugleich kennt 1. den Urmarcus, zu dessen Reconstruction ihn v. Soden benutzt (nach Harn. auch noch, wie er zum verlorenen Mc.-Schluss gekommen, sowie warum er so schnöde war, ihn ins Lucanische zu übertragen), 2. diejenigen Stoffe, die Mtth. über Mc. hinaus hat, also „denselben Traditions- und Legendenkreis wie unser Mtth.“ (Harn. S. 35), aber auch denjenigen Wortlaut, der dem Mtth. in den Partien eigen ist, da er mit Mc. resp. Urmarcus parallel erzählt, 3., die lucan. Sondertration und wiederum scheinbar auch die Erzählweise des Lc., wo auch Mtth. und Mc. parallel läuft, 4. endlich die ganz andere johanneische Sondertradition (niemand hat das ableugnen können) mit ihren einfachen Leitmotiven von Judenfrevel und -thorheit und Judenfurcht, mit ihrer Festeinteilung und Zeitrechnung, aber auch scheinbar den Johannes da, wo er wie bei der Kleiderverlosung erzählt, was die andern auch bieten, ja noch mehr, 5. er weiss auch von ganz bestimmten Erscheinungen des Auferstandenen am galil. Meer, wovon nur noch der wusste, der die johanneische Tradition noch zu ergänzen vermochte. Wie tief und breit flutete diesem Manne der Strom der Ueberlieferung! wie manches Dunkel muss sich nun lichten, an dessen Aufhellung die Gelehrten Jahrhunderte gearbeitet, wie anschaulich und concret musste der erzählen können, der so das Ganze übersah, wo wir nur kümmerliche Bruchstücke in der Hand halten! Und wie ist es doch so überaus verwunderlich, dass er unsere Kenntnis so wenig, eigentlich gar nicht bereichert,[1]) dass sein Werk da, wo er über Bekanntes berichtet, täuschend einem Excerpt aus unseren Ev. ähnlich sieht, wo er aber mehr bringt, dies gerade solches ist, wie wir es aus unseren Ev. schon erschliessen konnten, z. B. dass die Jünger geweint und geklagt, v. 26, was wir, wenn wir's noch nicht wussten, — aus dem falschen Mc.-Schluss lernen konnten, wo in „merkwürdiger Parallele“ dieselbe Angabe steht, oder solches, das sich handgreiflich als spätere Legende darstellt.

3. Damit komme ich zu dem anderen Teil meines Beweises, der die Abweichungen ins Auge zu fassen hat. Hätte das PE.

[1]) Schürer in seiner ersten Anzeige, Th. L.-Ztg. 1892, Nr. 25: Für die Erkenntnis der evang. Geschichte bietet uns das Fragment nichts.

nicht neben den vielen Berührungen doch wieder so viele Abweichungen, so manches anders und so manches dazu, so würde der Gedanke auf die Vorstufen als Quellen zurückzugehen gar nicht aufkommen. So aber schienen die Abweichungen sich am besten zu erklären, wenn man sie auf Rechnung einer anderen, teils ausgiebigeren teils geringeren Benutzung der Vorstufen schrieb. Aber auch wenn man die Bekanntschaft mit unseren 4 Ev. für erwiesen hält, würde es sich noch fragen: führen die Abweichungen noch auf andere Quellen, andere gute Traditionen, die uns nicht erhalten sind, zurück (so etwa Schürer, Th. L.-Ztg. 1893 No. 2. Sp. 35)?

Ich schicke die allgemeine Bemerkung voraus, dass von da an, wo man die evangelische Geschichte schriftlich fixierte, also litterarische „Quellen“ hatte, bis dahin, wo man einige von ihnen als unveränderlichen, weil heiligen Wortlaut besass, ein weiter Weg war. In der Engelrede Mc. 15, 6. 7, Mtth. 28, 5—7 liegt zweifellos dieselbe Quelle und gewiss nur diese eine zu Grunde, mag nun Mtth. einfach unseren Mc. oder auch hier einen davon noch zu unterscheidenden Urmc. benutzt haben, und doch im einzelnen welche Differenzen d. h. welche Freiheit der Benutzung z. B. das καθὼς εἶπεν ὑμῖν bei Mc. ist bei Mtth. deutlich auseinandergerissen in καθὼς εἶπεν v. 6 und ἰδοὺ εἶπον (1. Pers., was Hort App. p. 23 mit Unrecht in 3. verwandeln will) ὑμῖν v. 7. Niemand zweifelt aus Anlass dieser Differenzen, dass hier doch eine gemeinsame Quelle und keine weitere Veranlassung zur Umwandlung vorliegt, als die Subjectivität des Schriftstellers. Dieselbe Freiheit dem Stoffe gegenüber ist erst recht bei Lc. und Joh. anerkannt. Das Unternehmen eines PE. an sich bezeugt und verlangt aber mehr, wie oben ausgeführt, als eines der früheren, dass das Subject und also der Subjectivismus des Autors sich prätentiös geltend macht, ohne dass die litter. Abhängigkeit im Ganzen deshalb zweifelhaft würde und eine Quelle für jede Einzelheit aufgesucht werden müsste. Zweimal tritt im PE. das Subject des Autors in erster Person als Haupt der 12 vor, in der Mitte v. 26 f. und am Schluss v. 58—60, beidemale sind es gleichsam Füllverse, Ueberleitungen einmal von der Passion zur Auferstehung, dann von der Auferstehung zu den Christophanien, sie gehören insonderheit der litter. Kunst des Vf. an und sind ausserdem von ganz persönlich petrinisch-apologetischem Interesse dictiert. Können wir nun vollends nachweisen, dass auch hier die einzelnen Bausteine sogar wörtlich in den kanon. Ev. wiederkehren, Vorstellung und Sprache dem bekannten Material angehört, so drängt sich kein zwingendes Verlangen auf, für die abweichende Composition dieser Verse statt auf den Subjectivismus des Autors vielmehr auf eine hier auftauchende ausgezeichnete alte Tradition zu recurrieren.

Das gilt natürlich noch mehr von den Stellen, wo der Vf. nur einen Ausdruck durch einen andern synonymen ersetzt resp.

wo er excerpiert, wie z. B. v. 12, indem er die ausführliche Schilderung Joh. 19, 23 f. kurz wiedergiebt mit τεθεικότες τὰ ἐνδύματα. Dabei geschieht es wohl, dass durch das Setzen eines Simplex für ein Comp. eine evidente „Abweichung“ von dem kanon. Bericht entsteht v. 6 (das σύρωμεν für διασύρωμεν = ἐμπαίζωμεν, s. darüber gleich S. 180). Ueberhaupt beruht der abweichende Charakter, namentlich was den ersten Teil anbelangt, wesentlich auf seiner Kürze. Nun mag man geneigt sein, Kürze und Schlichtheit für Kennzeichen des Altertums zu halten.[1] Andererseits hebt die Fähigkeit, Einzelheiten mitzuteilen, die Glaubwürdigkeit und den selbständigen Wert eines Zeugen vor jedem Gericht, auch dem historischen. Die Kürze dieses Zeugen aber geht so weit, dass ihm alle Präcision in Bezug auf Zeit (nur für die Chronologie im engeren Sinn besteht ein Interesse), Ort und Personen abgeht und er nicht nur unklar, sondern geradezu verworren wird. Und keinesfalls darf die schlichte Kürze wiederum abgelöst werden durch detaillierte Schilderung da, wo eine vor Augen liegende Tendenz wirksam wird.

Es ist m. Er. ein Hauptmangel der bisherigen Betrachtung, dass man die Abweichungen resp. die neuen Züge des PE. isoliert beurteilt und so um Zusammenhang und Bedeutung gebracht hat. So macht freilich das Register von 29+5 Punkten bei Harn. S. 68 (76) einen überwältigenden Eindruck. Nun hat man „die Teile in seiner Hand — Fehlt leider nur das geistige Band“ — wenn nur eins nicht am andern hinge und historische Auffassungen sich eine solche Ziffer-Behandlung gefallen liessen. Das leitet das Urteil in die Irre. Thatsächlich zeigt unser Fragment vom ersten Wort an, dass bestimmte Tendenzen vorliegen, die ihrer Natur nach weiterwirken, sich auswirken und auch alles Folgende beeinflussen und umgestalten müssen, zumal wenn sie fundamentale Punkte betreffen. Das giebt dann nicht eigentlich neue Punkte, die als solche zu registrieren sind, sondern es sind Consequenzen der einmal eingenommenen Position. So kommen ganze zusammenhängende Gedankenreihen heraus.

Wir fanden in der Untersuchung 3 oder 4 solcher Tendenzen (vgl. nam. S. 78) 1. eine nationale, antijüdische und philorömische, die sich dann völlig mit der 2., der apologetischen verschmolz, 3. eine dogmatische, speciell christologische, 4. eine chronologische.

1. Eine gewisse dogmatische Tendenz erwartete man nach dem, was man schon bisher vom PE. wusste, namentlich nach dem Bilde, das uns Eusebius von dem ganz concreten Falle seines kirchlichen Ausschlusses in der Gemeinde zu Rhossus durch Serapion von Antiochien aufbewahrt hat. Die Identität jenes von Serapion bekämpften und unseres PE. ist aber, soviel ich sehe, überall anerkannt.

---

[1]) Harn. S. 28: „Die Leidensgeschichte ist kurz und schlicht erzählt und steht im Ganzen den Berichten der kan. Ev. wenig oder überhaupt nicht nach“, S. 36, A. 1. „in ihrer Kürze und Einfachheit höchst wertvoll“.

An den drei entscheidenden Punkten, Beginn des Kreuzesleidens, Tod, Auferstehung fanden sich Spuren des erwarteten gnostischen Doketismus. Bei näherem Zusehen erweist es sich nicht leicht, die christologische Anschauung zu bestimmen. Zwar der Doketismus, der sich v. 10 ankündigt und eine neue Anwendung des prophetischen Wortes vom Schweigen des leidenden Knechtes Gottes bringt, beherrscht die folgende Darstellung des Leidens, das kein Leiden mehr sein soll, eine Passion ohne Passion: eine Menge Abweichungen sind dadurch erklärt, alle Worte am Kreuze sind getilgt, der Angstruf wird zum Todesschrei, das Tränken bleibt unmotiviert, und vom Sterben vermeidet der Vf. zu sprechen, so dass im Folgenden auch vom Zerbrechen seiner Schenkel und Stechen in seine Seite nicht die Rede sein kann. Aber dieser Doketismus ist durchaus gemässigt und der Gnosticismus klingt mehr an, als dass er klar ausgesprochen wird. Am deutlichsten tritt die bestimmte Tendenz zu Tage v. 19 wieder durch die Umsetzung und Umdeutung eines alttestamentlichen Wortes. Beim Vorgang der Auferstehung, deren Darstellung sich als eine freie legendarische Ausschmückung kundgiebt und im Geschmacke wie in den Mitteln überhaupt ungemein an die uns bekannte apokryphe gnosticierende Litteratur erinnert, spielt das Kreuz eine so persönliche Rolle, handelt und spricht, wie wir Aehnliches doch nur in jener gnosticierenden Litteratur lesen. Speciell werden wir durch die Bedeutung des Kreuzes für den descensus an die verwandten Vorstellungen im 2. Teile des ev. Nicod., wo eine Legende gnostischen Ursprungs aufgenommen ist (Lips., Pil.-Akten [2] S. 42), erinnert.[1]) Aber wie hier die Berührung mit der kirchlichen Speculation nicht fehlt, so hat auch der Doketismus in der (späteren) kirchlichen Anschauung von der Vergottung selbst des Leibes Jesu seinen Verwandten. Darum macht es doch nicht weniger den Eindruck tendenziöser Umarbeitung, wenn z. B. das von Mtth. berichtete Erdbeben auf den Moment verlegt ist, da der Leib Christi die Erde berührt, wodurch wir mit einer Kreuzabnahme von überraschender Neuheit bereichert werden: sie zogen die Nägel aus den Händen und legten ihn hin. Ich vermute, dass das heute jeder Volksschüler, der „die biblische Geschichte“ etwas kennt, auch sagen würde auf die Frage, wie sie es gemacht. Damit geht zusammen eine gesteigerte Veräusserlichung des Wunderglaubens, es zeigt sich bereits ein erhebliches Bedürfnis, mit massiven Mitteln zu wirken. Die ganze dogmatische Auffassung

---

[1]) Ich verweise hier noch auf die besonders charakterist. Stellen über das Kreuz in der gnost. apokr. Litt., den alten Kreuzesgruss Lips. I, 594 ff., die gnost. Kreuzessymbolik I, 523 ff., II, 258 ff. Es ist beachtenswert, dass sie gerade in dem gnostischen Legendenkreis, der sich an Petrus, Andreas und Matthäus anschliesst, eine solche Rolle spielt. Dass das Kreuz 1. selbstthätig ist, 2. dabei Christus direct vertritt, scheint mir doch nur gnostisch und nicht kirchlich belegbar. Es ist geradezu identisch mit Jesus selbst als das Offenbarungsprinzip und die Personification der Erlösung der Pneumatiker, vgl. Lips. I, 525.

nähert sich der vulgär-katholischen volkstümlicher Legendenbildung. Der geschichtliche Jesus aber ist völlig in den κύριος übergegangen, von dem man ungefähr alles erzählen konnte, ohne Anstoss zu erregen, dass er zweimal gen Himmel gefahren, dass er sogleich in die Himmel gewachsen, sein toter Körper die ganze Erde erbeben mache, er der σωτήρ auch der entschlafenen Menschen. Aber dies Mehr ist weniger, die höchsten Vorstellungen sind um ihre Tiefe und Klarheit gebracht. Gott erkundigt sich, ob die Sache unter der Erde in Richtigkeit sei, und ein wandelndes Holz giebt die Auskunft. Manchot etwa ausgenommen wird auf die Dauer wohl niemand den Mut haben, was die dogmatischen Abweichungen von unseren Ev. anbetrifft, ihren relativ späten Ursprung zu leugnen.

2. Vielleicht noch auffälliger und jedenfalls überraschender ist die Tendenz, in der es sich um gewisse Zeitbestimmungen handelt. Vielleicht hängt schon das Herausschneiden eben dieses Fragments, das mit der chronolog. Bestimmung des ersten Tages der ἄζυμα beginnt und mit der Angabe der τελευταία ἡμέρα derselben schliesst, mit einem chronologischen Interesse zusammen. Sicher haben wir hier — auch darin Fortführung johanneischer Gesichtspunkte — gewisse chronologische Reflexionen, wie sie bei dem Herausarbeiten einer christl. Festordnung mit Notwendigkeit entstehen mussten. Von den grossen Ereignissen der Passahwoche ging sie aus, die Passahstreitigkeiten beginnen die Reihe innerkatholischer Streitigkeiten und bewegten die ganze Kirche heftig und lange. Es ist zweifellos, dass der Vf. gewisse Anschauungen mit Zuhülfenahme höchst künstlicher Aufstellungen und wiederum alttestamentlicher Prophetieen vermitteln will. Die Reihe vv. 3—5. 15. 18. 22. 23ᵃ gehört hierhin, aber darin verschlingen sich wieder zwei (s. ob. S. 56), von denen die eine darauf aus ist, den Juden die noch weit über die johanneische Darstellung gehende Thorheit aufzubürden, dass sie die Finsternis für wirkliche Nacht gehalten und also ihre Passahfeier begonnen haben zur gleichen Zeit, da Jesus starb, alles in Anlehnung an die Stelle Amos 8, 9 f., die auch sonst so viel verwendet wurde — von denen die andere vielmehr das Interesse an der rechtzeitigen Bestattung Jesu vertritt, offenbar zum Erweis, dass das Wort vom dritten Tage seine Richtigkeit habe. Die Controverse um die Wahrheit von Mtth. 12, 40 kündigt sich an. — Die Osterfrage war von Anfang an zugleich eine Fastenfrage. Es ist sehr wahrscheinlich, dass v. 27 der Vf. seinen Fastenbrauch durch das Vorbild der Jünger decken oder verteidigen will. Dabei sieht auch das aus, als vollzöge es sich auf dem Hintergrund der Reflexion über ein Herrenwort, Mtth. 9, 15 u. Parall.

Es ist auch hier schwierig, die Vorstellungen scharf zu fixieren, was nicht überraschen kann, wenn man unsere dürftigen Quellen bis ca. 170 ins Auge fasst. Dass diese Gruppe von tendenziösen Abweichungen auf geschichtlichen Wert und den Ruf alter wert-

voller Traditionen keinen Anspruch erheben darf, versteht sich von selbst (man hat darum nicht übel Lust, sie als Glossen hinauszuwerfen). Ja, es scheint mir für ein unbefangenes Auge unleugbar, dass wir mit diesen Reflexionen und Controversen und der gewaltsamen Art sie zu lösen in eine nicht unerheblich spätere Zeit kommen als mit unseren kan. Ev., auch mit Joh., der wie Lc. so vielfach wie eine Vorstufe sich ausnimmt. Dem entspricht nur, wenn Christus in der Frühe des „Herrentages“ aufsteht statt „am ersten der Sabbater“, und wenn auch gegen Schluss die chronologischen Angaben an Klarheit und Genauigkeit zu wünschen übrig lassen.[1])

3. ist die national-apologetische Tendenz zu betrachten. In diesem wichtigsten Punkt muss ich weiter ausholen. Scheidet man jene Stellen offenbar tendenziöser Art aus, so behält man vom ersten Teil einen Rest magerster Geschichtserzählung, (v. 1. 2. 6—10$^{a.}$ 11—15$^{a.}$ 16. 17. 19$^{a.}$ 20. 21$^{b.}$ 23$^{b.}$ 24—27.), an die sich dann das grosse Mittelstück von der Auferstehung innerlich anschliesst, so dass diese beiden Teile nicht von einander zu trennen sind. Der Rest des ersten Teils, der nun vollends einem dürftigen Excerpt aus den kan. Ev. gleicht, liest sich wie eine kurze Aneinanderreihung der Hauptthatsachen aus der Passionsgeschichte bei Justin, Irenaeus, Tert. adv. Marc. oder adv. Jud., später in der 13. Katechese Cyrills von Jerusalem, den Osterfestreden u. s. w. Immer handelt es sich bei den letzteren um den Nachweis der Wahrheit jener Thatsachen an der Hand der alttest. Prophetie, und regelmässig kehrt eine bestimmte Auswahl von Zügen der evangelischen Geschichte und entsprechenden Prophetenstellen wieder. Ich möchte an dieser Stelle nachdrücklich darauf hinweisen, dass man hier die Ansätze Credners in anderer Form wieder aufnehme und der Erforschung der Geschichte des Weissagungsbeweises, insbesondere jener Kettenbeweise nachgehe.[2]) Soweit ich sehe, sind namentlich zwei, eigentlich drei Stufen zu unterscheiden.

Indem die Jünger Jesu im Meister den erkannt, in dem Gesetz und Propheten sich erfüllt, musste ihre eigentümliche Schularbeit, ihre Theologie mit dem Schriftbeweis beginnen. So steht auch für Paulus das κατὰ τὰς γραφὰς obenan, und schon die Aufzeichnungen der 1. Generation müssen von dem Grundgedanken getragen gedacht werden. Das sich vom Boden des Judentums losringende Christentum schenkte der griech.-röm. Welt das Alte Testament als seine

---

[1]) Ich bemerke, dass das Verhältnis zu Aphraates mit seiner eigentüml. Form quartodecim. Anschauung, seiner starken Hervorhebung des Freitags, der Verlegung des chr. Passahmals auf die Zeit des Todes Christi, seiner Ausdehnung der Trauer auf die ganze Zeit der Ungesäuerten (vgl. Homilie XII. über d. Passah) bes. untersuchungsbedürftig ist (vgl. Bert, Aphr. S. 179 ff.)

[2]) Auch Hatch regt dazu an in seinen essays in biblical greek, nam. V. on composite quotations from the LXX, indem er die Spuren von jüdischen Handbüchern mit Excerpten aus den alttest. Schriften, die in den Besitz der Christen übergegangen seien, bei den ältesten kirchl. Schriftstellern aufsucht.

„Heilige Schrift“, damit einen unermesslichen Schatz an Weisheit, sittlicher Kraft und geschichtlicher Anschauung, aber auch die doppelte Aufgabe, ihre eigenen Ideale damit zu vermählen und zugleich das neue Christentum in Uebereinstimmung mit jenem zu halten, die volle Harmonie zu beweisen, seine Angliederung zu beschaffen. Nicht nur in der ersten Aufgabe lag die Gefahr einer falschen Gnosis, nicht nur vom Heidentum her, auch vom Alten Testament drohte die Gefahr das Wirkliche zu verflüchtigen in die Idee: die Weissagung konnte das geschichtliche Bild der Erfüllung verwischen, der Typus den Antitypus verunstalten, Wesentliches tilgen, Unwesentliches vordrängen. An seinem Teile musste das zu der Entwicklung führen, an Stelle der ζῶσα φωνή die schriftliche Fixierung der ev. Geschichte zu setzen. Sie erschien dann wie ein Anhang über die Erfüllung zu dem grossen alten Buche von den göttlichen Weissagungen, in dem alle Wahrheit doch eigentlich schon enthalten war, nur dass sie noch aufgewiesen werden musste. So etwa mit einem freilich hinkenden Vergleich wie wir zu unserem Katechismus, der von dem handelt, wie unsere Väter den Herrn erkannt und bekannt haben, noch einen Anhang machen über das, was doch das Wichtigste ist, wie unter uns in unserer Gegenwart in Fortsetzung jener Glaubensanschauung das Reich gebaut wird.

Wer nun auf dieser zweiten Stufe den Beweis der Wahrheit führen wollte, der hatte ein festes gebuchtes Material in Händen, τὸ εὐαγγέλιον, an das er sich vor allem gewiesen sah, in der Sammlung kirchlicher Leseschriften im Inventar seiner Gemeinde, bei denen wir mehr und mehr an unsere Ev. denken dürfen. Und nun erst beginnt das Zeitalter der Apologie, und wenn man eigentlich von nun an erst von christlicher Theologie redet, so darf man nicht vergessen, dass auch bei diesem zweiten Anfang, wie bei der Schularbeit der Urgemeinde und des Paulus der Schriftbeweis vorangeht und eine neue Blüte treibt. Es wiederholt sich nur, was schon einmal dagewesen, auf höherer Stufe. Das Schlachtfeld ist grösser, aber man verfügt über bessere Taktik und sicherere, weil ausgewählte und geprüfte Waffen. Justin, der geborene Palästinenser, Sophist in Rom und Landsmann des Erzketzers Simon zeigt die dreifache Front der apologet. Arbeit. Er verteidigt dem Juden Tryphon gegenüber die Wahrheit, dass Jesus der Messias sei, aber auch dem Kaiser und den Philosophen gegenüber, dass dieser Messias aus den Juden die göttliche Vernunft sei, die der Welt notthue, und indem er das thut, kennt er als ὀρθογνώμων schon einen rechten Verstand der alten und neuen Weisheit, des AT. und der neuen Schriften, vermöge welcher Einsicht er drittens zu Felde zieht, die Wahrheit zu verteidigen gegen den Unverstand und Missverstand bei den Gesinnungsverwandten und geistigen Nachkommen Simons „des Magiers“.

Obgleich bei Justin der Weissagungsbeweis so im Vordergrund steht, dass er fast zum einzigen wird, ist die Gefahr doch

geringer geworden, dass er das Geschichtsbild vernichtet oder doch verschiebt, weil man einen sicheren Schatz an Aufzeichnungen besitzt. Nur 1., die Abgrenzung fehlt und damit ist die Gefahr nicht beseitigt, dass nicht Jüngeres, neue Mischungen des alten Materials mit allerlei späteren Zuthaten, wie z. B. der falsche Mc.-Schluss uns ein Exempel zeigt, doch an die Stelle des Aelteren tritt, 2., sich in das Aeltere doch Jüngeres einschiebt. Für beides konnte die apologetische Tendenz im Bunde mit dem Weissagungsbeweis das treibende Motiv sein. Wiederum musste auch diese von innen drohende Gefahr an ihrem Teile dazu führen auszusondern, was man als echte Urkunden wollte gelten lassen, und diese mit dem Nimbus der Heiligkeit zu umgeben bis auf den Wortlaut. Dass man sich dabei an das alte Material der bewährten Schriften hielt, ist selbstverständlich. Nun konnte man auf dieser 3. Stufe nur noch über Lesarten der Ev. streiten, wie Origenes, und mitbezug auf sie kann man nur noch reden von „durch apokryphe Traditionen verwildertem Text“. Der Weissagungsbeweis aber liess sich auf abgestecktem Gebiete in einer festen Auswahl immer wiederkehrender Gedanken um so sicherer führen, und die Kunst der allegorischen Methode bot die Möglichkeit, der Typologie doch noch neue Seiten abzugewinnen.

Das etwa im Umriss der Anteil des Weissagungsbeweises an der Bildungsgeschichte des Kanons. Justin zeigt uns beide Gefahren, die schliesslich überwunden wurden: indem er Dial. 103 das δεδεμένον in Lc. 23, 7 nach Hosea 10, 6 einschiebt, indem die Tradition, der er Apol. I, 55 folgt, das joh. ἐκάθισεν transitiv versteht und die ganze Situation nach Jes. 58 verändert, zeigt er, wie die Weissagung im Dienste der Apologetik die Geschichte aus- und umdeutet. Ein Stück der Apologetik ist auch die nationale Tendenz, die sich bei Justin, aber ebenso in der ganzen altchr. Litteratur findet, den Juden und nicht den Römern die alleinige Schuld am Tode Christi aufzubürden, und wieder half dabei das AT., das ja von den Sünden der Juden gegen Gott und seinen Gesalbten redete. So sicher wahr im höheren Sinne es ist, dass die Juden ihren Messias ans Kreuz genagelt, so gewiss ist es doch geschichtlich, dass der römische Procurator sein Teil durch die Preisgabe des Gefangenen und die Rücksichtnahme auf die jüdische Stimmung an dem Justizmorde hat: er hatte und gab die letzte Entscheidung, und seine Soldaten kreuzigten den Herrn. Aber schon Mtth. und noch mehr Joh. zeigen die Tendenz, den Pilatus zu entlasten, die lucanischen Schriften weisen eine Tradition auf, die in Anlehnung an Ps. 2 die Person des Herodes des Judenfürsten als beteiligt am Prozesse gegen Jesus einführt, mindestens war der jüd. Landesfürst Jesu nicht besser als der röm. ἡγεμών, auch er liess Jesum fallen, und beide wurden darüber φίλοι. Nun kennen wir die Tendenz, die im 2. Jahrh. sich bereits zu den kühnsten Fälschungen kaiserl. Toleranzedicte steigerte, die röm. Obrigkeit als christen-

freundlich darzustellen. Es lag nahe, die Handlungsweise römischer Beamten gegen die Jünger Jesu einem erregten Volke gegenüber, wie sie die Christenprozesse der Gegenwart zeigten und wie sie im Abbild act. 18 von dem Proconsul Gallion in Korinth gezeichnet ist, auf die Haltung des Römers Pilatus bei dem ersten grundlegenden Prozess gegen den Herrn selbst zu übertragen und sich dieser Person zu bemächtigen, um aus dem Munde dieses vornehmsten Zeugen bei der Entstehung des Christentums selbst ein Bekenntnis für seine Wahrheit zu gewinnen. Bereits am Ende des 2. Jahrh. sehen wir aus Tertullian, Apol. 5 u. 21, dass man eifrig bei der Ausbeutung des dankbaren Stoffes war, ja man war schon dazu fortgeschritten, den Kaiser Tiberius selbst zum Christenfreund zu stempeln: ea omnia super Christo Pilatus et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit (c. 21). dieser aber beantragte vergeblich beim Senat, Christus zur Gottheit zu erheben. Später wurde die Legende immer weiter ausgesponnen, vgl. in Kürze bei Schürer I, S. 412, und es entstand eine ganze apokryphe Pilatuslitteratur, die bereits Anfang des 4. Jahrh. unter Maximinus Daza eine heidnische Gegenfälschung hervorrief (Euseb. I, 9. 11), infolgedessen eine neue Auflage veranlasste, gesammelt zu finden bei Tisch. ev. ap.[2], 210 ff. Was uns vorliegt, hat seine letzte Gestalt gewiss erst im 4. und 5. Jahrh. erhalten, darin wird Lipsius Recht zu geben sein, aber er selbst sagt (Pilatus-Akten [2], S. 18): „wie die verschiedenen unter dem Namen eines Berichtes des Pilatus umlaufenden Stücke beweisen, wurde dieser Stoff in den christlichen Kreisen mit Vorliebe behandelt“, auch schon im 2. Jahrh., wie ausser Tertullian die acta Petri et Pauli darthun, deren Grundschrift in das 2. Jahrh. reicht. Hier findet sich die Geschichte, dass sich Petrus vor dem Kaiser auf den Bericht des Pilatus im Reichsarchiv beruft. Der Bericht wird geholt, vorgelesen und dient zur Bestätigung der apostolischen Aussage gegen Simon. Mit dem, was Tertullian giebt, deckt sich dieser Bericht in der heute vorliegenden Gestalt nicht durchaus, so dass man an verschiedene Bearbeitungen desselben Stoffes gedacht hat. Die syrische „Predigt des Simon Kephas in der Stadt Rom“ (Cureton, ancient syriac documents, 1864 p. 35 ff. ist eine Bearbeitung der alten acta Petri (Lipsius l. c. S. 21) und giebt gleichfalls die Notiz von einem Berichte des Pilatus an Kaiser und Senat über Jesus und seinen Tod, die nach Lipsius den alten acta Petri entnommen ist. Ist dem aber so, dass bereits im zweiten Jahrh. der Pilatusstoff litterarisch im apologetischen Sinne ausgebeutet wurde, so hat es von vornherein alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass auch der Apologet Justin nicht fabelt (und zwar in höchst glücklicher Prophetie), sondern sich auf ein wirkliches Schriftstück bezieht, wenn er Apol. I, 35 u. 48 direct τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα (indirect viell. auch 38) citiert. Hier scheinen mir die Forschungen

von Lipsius unbedingt correcturbedürftig. Der Ausdruck ἄκτα ἐπὶ Π. Π. deutet auf die Fiction eines officiellen Protokolls[1]), also auf mehr als einen kurzen Bericht des Pilatus selbst (ἐπί). Die Zeit kam, in der die Aufzeichnung der Martyrien als neuer Litteraturzweig begann, es musste sich auch das Bedürfnis einstellen, die „Akten" des Herren-Martyriums zusammenzustellen, für die natürlich das Hauptmaterial aus der Leidensgeschichte, wie die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων sie enthielten, zu schöpfen war, aber ausgewählt und zusammengehalten, vielleicht auch noch geändert und gesteigert durch den apologetischen Gesichtspunkt und gipfelnd in der Auferstehung, also, wie oben gesagt, das alte Material in neuer Bearbeitung, etwa mit Erweiterungen und Zusätzen. Hat man auf die Citate des Justin etwas zu geben, so kann man aus dem Zusammenhange nur folgern, dass in den acta Pilati, die ihm vorlagen, der Weissagungsbeweis eine grosse Rolle spielte. Und eben eine solche Schrift, die ihm, dem Apologeten, die Waffen bereits in der passenden Form darbot, musste ihm hoch willkommen sein, so sehr, dass er sie auch neben den „Erinnerungen" als Quelle benutzen mochte, auf die Gefahr hin damit Späteres und Künstliches einzutragen. Es war eine Vorstufe zu seiner eigenen Arbeit, der einfache und natürliche Anfang der christlichen Apologetik.

Was nun das PE. bis v. 49 an eigentlicher Geschichte bietet, liest sich wie eine apologetische Zurechtstutzung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte unter starker Beeinflussung des Weissagungsbeweises und einer antijüdischen und philorömischen Tendenz, die vor allem dem Pilatus zu gute kommen musste, kurz wie γενόμενα ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου ἄκτα. Ich glaube, dass es sich bis zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit bringen lässt, dass uns verlorene acta Pilati von Pseudo-Petrus benutzt sind, ja vielleicht dieser ganzen Partie überhaupt zu Grunde liegen.[2])

[1]) Vgl. Ker. Sim. Kephae über den Pilatusbericht: „im ganzen röm. Reich publiciert". — Weil sich Justin mit demselben Ausdruck δύνασθε μαθεῖν eben vorher c. 34 auf angeblich vorhandene Tabellen des Census unter Quirinius beruft, sei auch hier, meint Lips., zu schliessen, dass er nichts in der Hand gehabt. Aber der Schluss ist falsch, denn 1. mit dem gleichen oder ähnlichen Ausdruck weist er auf das AT. u. die Apostelschriften z. B. Ap. I, 37. 39. 40. 53. 2. die Existenz einer Aufzeichnung über eine Reichsschätzung konnte man wohl auf gut Glück behaupten, aber die eines Protokolls über den Prozess Jesu kaum, wenn man nichts Bestimmtes davon wusste. 3. c. 48 giebt er eine ganz bestimmte Angabe über den Inhalt, ταῦτα stehe drin und das sind die Wunder Jesu nach Jes. 35, 5 f. Mtth. 11, 5, die ja eigentlich in Prozessakten gar nicht zu vermuten standen, so sehr sie in einer christl.-apologet. Arbeit am Platze waren. Völlig entscheidend ist aber, dass sich nun in sämtlichen Behandlungen des Stoffes, ep., ἀναφορά, ὑπομνήματα, gesta thatsächlich als erster Teil eine Vorführung der Wunder aufgrund oder im Sinne von Jes. 35, 5 f. findet, auch bei Tert. Apol. 21 (Oehler I, 201).

[2]) Während für Harn. die Frage überhaupt nicht existiert, hat Zahn S. 57 ff. der S.-A. die starken Berührungen der uns erhaltenen Pil.-Litt. mit PE. auf Benutzung des letzteren zurückgeführt, Kunze aber unter Be-

Die Frage wird zu erledigen sein nur unter Aufnahme der gesamten Verhandlungen über die Frage der acta Pilati, ich kann nur einiges hervorheben:

a. Der Charakter des Stückes selbst, den wir kennen gelernt haben. Nicht allein, weil dem Glauben des Vf. das Wichtigste war, dass der Herr lebe (v. Soden), sondern vor allem, weil es der Apologetik wichtigster Punkt war, festzustellen, dass der Gekreuzigte auferstanden sei, nimmt die Auferstehungsgeschichte den ersten Platz ein. Von der Leidens- und Todesgeschichte wird nur das Wichtigste excerpiert und summiert, wobei die Weissagung eine so grosse Rolle spielt, dass sie v. 6 wie v. 23 Veranlassung zur Einfügung kleiner neuer Züge geworden ist: und wie beim Apologeten Justin dient alles dazu das αὐτὸν ἐσταύρωσαν οἱ Ἰουδαῖοι recht eindringlich zu machen. Der „König" Herodes ist hier wirklich zum Ersatzmann des Pilatus geworden, und der Schächer am Kreuz spricht das Wort, das die Seele der antijüdischen Apologetik ist und als Motto vor Justins Dialogus wie Tertullians adv. Judaeos stehen könnte: „dieser, der der Heiland der Menschen geworden, was hat er euch Uebles gethan?": es war die grosse Frage des Heidentums, das den Herrn angenommen, an das Judentum, das ihn verworfen. Wie sehr aber die Mtth.-Gesch. von der Grabeswache zu einer Apologie der Auferstehung geworden, ist im einzelnen aufgewiesen (s. ob. S. 84 ff., nam. 117). Die ganze Ausgestaltung lässt sich aus diesem Gesichtspunkte erklären. Die Erzählung aber gipfelt in dem Finale vor Pilatus: der Freund des Joseph und durch ihn auch Christi, der von Anfang an als der moralische Richter der Juden gezeichnet ist und schlechterdings keinen Teil haben will an dem frevlen Beginnen, nimmt die Erklärungen seines braven Wachcommandanten und seiner Leute sowie der überwundenen Juden von der Realität der Auferstehung und der Gottessohnschaft Christi „ad acta". Die Abweichung von Mtth., der Pilatus aus dem Spiele lässt (28, 11 ff.), war für eine Apologie, die den Pilatus zum Zeugen machen wollte, notwendig. Sie zeigt aber zugleich die bestimmte Richtung auf Pilatus hin. Anderes kommt hinzu. Die Bitte um den Leib muss den Umweg über ihn nehmen, nur zwei Personen sind (ausser Petrus selbst) in diesem Stück mit Namen eingeführt, Joseph, der Freund des Pilatus, und Petronius, der Hauptmann (centurio, lat.) des Pilatus; so wird von Judäa und Jerusalem geredet als spräche ein Fremder, und auch die objective Art, in der „vom Volke der Juden" und das was „ihnen" Gesetz ist, gesprochen wird, findet so die beste Erklärung.

b. Der Riss zwischen v. 49 und 50 führte zu dem Schlusse (S. 122), dass der die Geschichte von der Salbung durch die Frauen

rücksichtigung der Justinstelle das Verhältnis umgedreht S. 28—41, wobei er nur dies Verhältnis undeutlich lässt, im Rahmen des Vortrags tieferes Eingehen auch vermeidet. In der Hauptsache treffe ich mit ihm zusammen.

erzählte, unmöglich selbst die Auferstehungslegende frei nach Mtth. ausgestaltet, ja kunstgemäss componiert haben konnte, da beide nicht zusammengehen, wie sich der Vf. auch müht. Er fand also wohl die letztere bereits verarbeitet vor; da sie sich aber als natürliche Fortsetzung des ersten Teiles ausweist, so wird man schliessen dürfen, dass ihm auch dieser Teil in seiner excerptorischen Art schon vorlag und nur mit Zusätzen versehen und überarbeitet wurde.

c. Das Cap. 35, in dem Justin die acta Pilati citiert, behandelt Weissagungen aufs Kreuz selbst, das Annageln ans Kreuz, auf die Kleiderverlosung und vor allem den Satz, der die schlagendste Parallele zu PE. v. 6 f. bildete: διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν und gleich darauf: καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Π. Π. γενομένων ἄκτων. Ich habe nicht begriffen, warum Harnack sich nicht mit der Ansicht, die doch mindestens als Irrtum nahe genug liegt, auseinandersetzt, dass eben für die apokryphen Zusätze dieses Capitels, also für jenen von ihm so stark ausgebeuteten Satz die citierten acta Pilati und nicht das uncitierte PE. inbetracht kommen — zumal er auf dieser Parallele (die anderen Stellen allein ziehen nicht) die These von der Benutzung des PE. durch Justin aufbaut und ihm und vielen anderen dadurch „die Frage in ein ganz anderes Licht getreten“ (S. 37) ist. Alles Unheil ist eigentlich von der Verwertung dieser Stelle ausgegangen, durch die ihm (S. 39) „Justins Quelle unwidersprechlich aufgedeckt ist“. Eben diesem Satze gilt S. 38 infolgedessen das Urteil: ich vermag z. Zt. nicht einzusehen, wie man die Kenntnis unseres Ev. bei Justin in Abrede stellen können wird.[1]) Es ist aber unzulässig, 1. nicht sofort die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle offen zu lassen (zumal eine solche Quelle dabei angegeben wird!) 2. aufgrund von genau 9 Worten bei unserem dürftigen Material an Quellen und unserer geringen Uebersicht über die gemeinsamen Zeitvorstellungen ein Abhängigkeitsverhältnis von solcher

[1]) Da mir Harn. mitteilt, dass für ihn die berühmte Stelle Dial. 106 mit dem angebl. Citat eines PE. doch auch von grosser Wichtigkeit ist, so stelle ich kurz meine Gründe gegen eine Beziehung auf PE. zusammen. 1. Die Beziehung des αὐτοῦ auf Petrus bleibt stets „eine peinliche Auskunft“, gleichgültig ob man unter seinen ἀπομνημ. das PE. oder Mc. versteht, da a. αὐτὸς ohne weitere Bezeichnung am natürlichsten (5 mal unmittelbar vorher) auf Chr. geht, b. der Fall eines namentl. Citats ganz singulär ist u. das Besondere hier weder sprachlich hervortritt (es müsste τοῦ αὐτοῦ heissen), noch sachlich begründet ist; c. das γεγράφθαι καὶ τοῦτο diesen mit dem vorhergehenden Punkt auf eine Stufe stellt, dort aber nur wie gewöhnlich von ἀπομν. τῶν ἀποστ. die Rede ist. 2. Die Beziehung auf Mc. empfiehlt sich wenigstens sachlich, da thatsächlich der Wortlaut v. Mc. 3, 16 wiederkehrt, nur Mc. die Gesch. hat, die Tradition aber nach Papias, Clem. Al., Euseb., Hier. den Mc. in immer nähere Beziehung zu Pt. brachte und Pap. (Eus. III, 39) gerade den Ausdruck gebraucht, dass Mc. auf „Erinnerungen“ beruhe. 3. Die Beziehung auf PE. würde bedeuten, dass die Umtaufe Petri grade wie Mc. 3, 16 in PE. zusammen mit der der Söhne Zebedäi erzählt sei (oder er hätte neben PE. auch Mc. benutzt). Das aber ist unerwiesen und nicht eben wahrscheinlich, da PE. in unserem Stück die Figur des Joh. ge-

Tragweite zu behaupten (H. selbst: „bei der fundamentalen Wichtigkeit enthalte ich mich des abschliessenden Urteils noch" und inbezug auf Tatian „eine Stelle beweist nichts", S. 36, A. 2). Ich vermag also z. Zt. nicht einzusehen, wie man die Kenntnis unseres PE. bei Justin wenigstens aufgrund dieser Stelle behaupten kann. Ich glaube, dass wir, auch abgesehen von dem ausdrücklichen Citat, viel eher auf eine gemeinsame Vorlage schliessen müssen, denn 1., das ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν ist als eigene Ableitung aus Jes. 58, 2 verständlich (so Lipsius l. c.), als blosse Entlehnung aus PE. nicht, da hier das at. Citat und bei Justin wiederum gerade das in PE. emphatisch vorangestellte δικαίως, das Jes. entnommen ist, fehlt (s. S. 18). Man würde also aus der Parallele bei Justin, die uns die Entstehung des apokryphen Zuges zeigt, schliessen, dass dort wie hier aus Anlass der verschieden anklingenden LXX-Stelle der Zug eingetragen ist, beidemale eine selbständige Umbildung des johann. Zuges 19, 13 f. als ein Stück des Weissagungsbeweises. Hat schon diese Annahme ihre Schwierigkeit und ist man schon hier geneigt, die künstliche Interpretation von Joh. 19 lieber auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen (zumal Justin bekanntlich Joh. sonst kaum benutzt), so führt 2., das διασύροντες des Justin und σύρωμεν des PE. noch weiter. Während das erstere = ἐμπαίζοντες zu verstehen und sprachlich wie sachlich durchaus angemessen ist, befremdet die Aufforderung den Herrn zu schleifen. Die Lösung ist darin zu finden, dass Justin den Ausdruck seiner Quelle treu wiedergiebt, Pseudo-Petrus aber, verführt durch den ihm geläufigen, in den Apokr. zu belegenden Sprachgebrauch und die ihm ebenfalls geläufige, in dem verwandten Apokryphenkreis regelmässig wiederkehrende Vorstellung vom Strafakte des Schleifens, das Comp. als Simpl. verstanden und so aus dem Verspotten ein Schleifen gemacht hat (ob. S. 16).

Das andere Citat der act. Pilati bei Justin c. 48 bezieht sich auf die Wunder Jesu nach Jes. 35, 5 f. (Mtth. 11, 5), und eben dieser

---

flissentlich unterdrückt. Das Citat von PE. würde die Anerkennung seiner prätentiös behaupteten Authentie einschliessen. Abgesehen aber von der Schwierigkeit der Vorstellung, dass der Mann, der viell. noch die Logia, jedenf. Mtth. u. Lc. besass (Bousset, Evangeliencit. Justins 1891 S. 144), weder an den plumpen Erfindungen noch am doket. Charakter des PE. Anstoss nahm, bleibt unerklärlich, dass er die so teuer erkaufte Anerkennung von PE. gar nicht ausnutzt, nam. im antijüd. Kampfe, wozu es so reichlich die Waffen reichte. So besteht hier sprachl. und sachl. Schwierigkeit. 4. Mit Otto ist aber vel sexcentis codicibus reclamantibus zu behaupten, dass Justin so gar nicht geschrieben hat. Man hat eine leichte Textverderbnis angenommen (*αὐτοῦ* statt *αὐτῶν; τῶν ἀποστ.* ausgefallen), das *αὐτοῦ* könnte aus der vorigen Zeile auch in diese geraten sein. Wahrscheinlicher ist mir Textüberarbeitung, wie sie (Credner u.) Bousset in Bezug auf LXX u. Mtth.-Citate (viell. auch nach Paulus) nachgewiesen haben. Für Hier. de vir. ill. 1 ist Mc. einfach das Ev. Petri u. nach Euseb. II, 15 führte es Petrus selbst ein. Da sich die citierte Stelle nun thatsächlich im Mc. u. von den 4 Ev. nur hier fand, so änderte man ein ursprüngl. *αὐτῶν* in *αὐτοῦ*. Unsere Hss. gehen sämtlich auf einen Archetypus Cod. Paris. 451 zurück, der aus d. Kappad. Cäsarea stammt (Harn., Ueberl. d. Apol. S. 41). Das scheint mir des Rätsels Lösung.

Punkt ist ein integrierender Bestandteil der ganzen uns erhaltenen Pilatuslitteratur (s. ob.). — Die anderen Berührungen mit PE. bei Harn. S. 39 würde man gleichfalls durch das Rückgehen auf die gemeinsame Quelle erklären können, wenn sie überhaupt auf Verwandtschaft führen, so die συνέλευσις des Herodes, „des Königs der Juden" (vgl. Dial. 103), der Ἰουδαῖοι selbst, „Eures Pilatus" und seiner Soldaten, c. 40, die mindestens ebenso an act. 4, 27 wie an PE. 1—3 erinnert, ferner das ἀφηλωθείς Dial. 108 (für καθελών), wofür doch auch geltend zu machen ist, dass um Ps. 22, 17 willen das Durchbohren der Hände und Füsse Jesu mit Nägeln gerade bei Justin eine grosse Rolle spielt, Ap. I, 35. 38. Anderes ist ob. S. 73, A. 1 besprochen.

d. Die Probe auf das Exempel muss sein, wenn sich in der späteren uns erhaltenen Pilatuslitteratur Verwandtschaft mit PE. zeigt. Das ist in allen Formen und in beträchtlicher Weise der Fall.

1. Lipsius hält den Brief des Pilatus an K. Claudius für das älteste Document dieser Art. Er steht in der passio Petri et Pauli (Lips. u. Bonnet, act. app. apocr. p. 134 ff.), den act. Petri et Pauli (ib. 196 ff.), auch lat. mehrfach z. B. als Anhang zu dem ev. Nik. in mehreren Cod. bei Tisch, ev. ap. p. 412 ff. Ueber ihn vgl. nam. Lipsius, Pil.-Akten [2] S. 17 ff., apokr. Ap.-Gesch. II, 210; 365 f. Ein ähnlicher Bericht hat wohl Tertullian vorgelegen. Die Ἰουδαῖοι und zwar ihre ἀρχιερεῖς, die διὰ φθόνον (ebenso Tertull. Ap. 21) handelten, haben den, auf den alle „ihre" Väter geweissagt, dass Gott ihn würde ἐπὶ τὴν γῆν ἀποστεῖλαι (PE. v. 57), ihm übergeben, trotz seiner wunderbaren Thaten (πολλὰ ἕτερα ποιοῦντα θαυμάσια PE. v. 23) und obgleich πᾶς ὁ τῶν Ἰουδαίων λαός ihn für den Sohn Gottes erklärte (vgl. PE. v. 28), unter vielen Lügen behauptend, dass er ein Magier sei (auch Tert. ap. 21; der gewöhnliche Vorwurf gegen die Apostel in der apokr. Litter., worauf die „Magier" dann „geschleift" werden, das hat vielleicht vorher beim Prozess im PE. gestanden und vielleicht die Wendung zum σύρωμεν veranlasst), er habe auch gegen „ihr Gesetz" (τοῦ νόμου αὐτῶν vgl. PE. 5. 15) gehandelt. So haben sie über sich und ihre Nachkommen sichere Strafen gezogen (vgl. PE. Pil. als moral. Richter, Händewaschen, v. 17. 46). οἱ δὲ (Ἰουδ.) ἐσταύρωσαν αὐτὸν, καὶ ταφέντος αὐτοῦ φύλακας (φυλάσσειν PE. 5 mal, Mtth. τηρεῖν) κατέστησαν ἐπ' αὐτόν. αὐτὸς δὲ τῶν στρατιωτῶν μου φυλαττόντων αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀνέστη. Unklar bleibt, ob auch jüdische Wächter dabei waren, aber cod. Six. bei Tisch. p. 415: custodes adhibuerunt (Judaei), inter quos e t i a m ex meis militibus nonnulli erant, qui tertio die ipsum a mortuis resurgentem viderunt (Tert.: Judaei magna etiam militari manu custodiae diligentia circumsederunt). Nun hat die πονηρία τῶν Ἰουδαίων versucht, die Soldaten zu bestechen, aber sie k o n n t e n n i c h t s c h w e i g e n, κἀκεῖνοι γὰρ ἀ ν α σ τ ά ν τ α μ ε μ α ρ τ υ ρ ή κ α σ ι ν ἑ ω ρ α κ έ ν α ι u. cod. Six. (Tisch. p. 416) publice ubique professi sunt atque testantur se visiones an-

gelorum vidisse ac Jesum illum a mortuis vere resurrexisse. Das meldet Pilatus, damit der Kaiser nicht den Lügen der Juden geneigt sei (ὑπολάβῃς PE. v. 30) — womit die apologet. Tendenz voll enthüllt ist. — Die Mtth.-Erzählung ist fast so weit ausgebildet, wie im PE.; nur dass die Juden mit den Soldaten in der Nacht zu Pilatus kommen, und zwar als innerlich überwundene, fehlt. Dafür steht noch der kanon. Bestechungsversuch.

2. Die oben genannte syr. Predigt Simonis Kephae in Rom nimmt ebenfalls auf einen Bericht des Pilatus an Kaiser und Senat bezug, der für Christus Zeugnis abgelegt, für die σημεῖα bei seinem Tode (Sonnenfinsternis, Erdbeben und Zerreissen des Tempelvorhangs), aber auch noch für andere. Und das sei im ganzen röm. Reiche verbreitet worden. Dann wird die Vortrefflichkeit dieses officiellen Zeugen schon aus der erlauchten Adresse gefolgert. „Und die Grabeswächter waren auch Zeugen von dem, was dort geschah", und auf Befragen gestanden sie dem Pilatus den Bestechungsversuch, also anderer Ausgang wie bei Mtth. Das stand offenbar auch in dem Bericht.

3. Die ἀναφορὰ Πιλ. (vers. A. Tisch. 435—42, B. 442—9). Schon Robinson notierte p. 26, n. 1: this book has clearly some close connection with our document. Nachdem Pil. in der ersten Hälfte von Jesu Wundern berichtet, kommt er auf Leiden, Tod und Auferstehung. 1., τοῦτον Ἡρώδης (B. οἱ Ἰουδαῖοι Ἡρώδης etc.) καὶ Ἀρχέλαος καὶ Φίλιππος, Ἄννας καὶ Καϊάφας παρέδωκάν μοι σὺν παντὶ τῷ λαῷ, damit er eine Untersuchung anstelle, vgl. PE. die Rolle des Herodes. 2., die Finsternis wird als Nacht ausgemalt, τοῦ ἡλίου μέσης ἡμέρας σκοτισθέντος (B τοῦ ἡλίου κρυβόντος τελείως), die Sterne erscheinen, der Mond wirft einen Blutschein, nach B zündete man in der ganzen Welt Lichter an (ἧψαν λύχνους) von der 6. Stunde bis Abend, vgl. PE. v. 17. 3., die σεισμοὶ begannen in der Stunde, in der sie die Nägel (PE. v. 21) in die Hände und Füsse Jesu schlugen, u. dauerten bis zum Abend (ein cod. von B, Tisch. p. 447). 4., in der Nacht zum Sonntag kam eine Stimme vom Himmel, dass Licht werde siebenfach mehr als an jedem Tag, und um die dritte Stunde der Nacht erschien die Sonne, οἷος οὐδέποτε ἔλαμψεν φωταγωγός, und wie Blitze jäh im Unwetter so erschienen ἄνδρες ὑψηλοὶ ἐν στολῇ καὶ δόξῃ ὑπάρχοντες, πλῆθος ἀναρίθμητον κράζοντες, ὧν ἡ φωνὴ ἠκούετο ὥσπερ βροντῆς παμμεγέθους· ὁ σταυρωθεὶς ἀνέστη Ἰησοῦς· ἀνέλθατε ἐξ ᾅδου οἱ δεδουλωμένοι ἐν τοῖς καταχθονίοις τοῦ ᾅδου. Dann Hinweis, dass der ἀναστήσας πάντας τοὺς νεκροὺς καὶ συνδήσας τὸν ᾅδην seinen Jüngern hat verkündigen lassen: προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε. Die ganze Nacht οὐκ ἐπαύσατο (das Wort PE. v. 59) τὸ φῶς φαῖνον. Erscheinungen wurden gesehen, wie οὐδέποτε ἡμῶν τις ἦν θεασάμενος (der Ausdr. PE. v. 23). Alle Synagogen bis auf eine wurden verschlungen. Zum Ganzen vgl. PE. v. 35 ff., namentlich

aber auch die Glosse zu Mc. 16, 4 im cod. Bobb. (ob. S. 108), die auch in der Stundenbezeichnung hier eine genaue Parallele hat. Die Ἰουδαῖοι und ὁ νόμος αὐτῶν fehlen auch nicht.

Hatten wir in der epist. die Angabe, dass die Juden Christum gekreuzigt hatten, die Auferstehung wirklich erlebt wurde und zwar nach einer Lesung auch von jüdischen Wächtern, endlich die Sache vor Pilatus gebracht wurde, so bringt die Anaphora als Wichtigstes hinzu, dass Herodes als Judenführer an die erste Stelle tritt und der Hinweis auf Erscheinungen in Galiläa gegeben wird, wie auch Tert. Apol. 21 nur von solchen cum quibusdam discipulis apud Galilaeam, Judaeae regionem, redet (aus act. 1, 3 kann er das nicht haben). An charakteristischen Weiterbildungen fehlt eigentlich nur noch, dass die jüdischen ἄρχοντες innerlich überwunden werden und ein Bekenntnis ihrer Schuld vor Pilatus ablegen. Der Bestechungsversuch bewies schon ihre innere Unsicherheit, aber zugleich noch ihre fortdauernde Verstockung. — Der Stoff liegt uns

4. in der ausführlicheren Form vor, die den Titel ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου trägt, sich als Uebersetzung eines ursprünglich von Nikodemus (daher ev. Nicodemi) hebr. verfassten Protocolls über die Ereignisse unter Pont. Pil. einführt und nach Lipsius Resultaten dem 4. Jahrhundert angehört. Die Schrift war ein Gegenschlag gegen die Anfangs des 4. Jahrhunderts unter dem gleichen Titel ὑπομν. (Euseb I, 9. 11.) abgefassten und durch Maximinus Daza im ganzen Reiche verbreiteten falschen Pilatusakten. Diese singuläre Erscheinung einer heidnischen gegen das Christentum gerichteten gleichsam officiellen Fälschung sollte die christliche Pilatuslitteratur verdrängen und corrigieren, zeigt aber damit deren apologetische Bedeutung, die eben auch in ihrer Fiction einer officiellen Regierungskundgebung bestand. Den Christen blieb nichts übrig, als die Sache durch genauere Darstellung ganz zweifelsohne zu machen, und die gewiss schon ausführlicheren heidnischen ὑπομν. durch Genauigkeit noch zu übertrumpfen. Diese sog. „acta (od. gesta) Pilati“ werden also den alten Stoff aufgenommen, aber erweitert haben. Ein grosses Stück lässt sich ohne weiteres als Erweiterung erkennen und auslösen, der ganze 2. Teil, unter dem Titel descensus ad inferos auch separat überliefert, von Tisch. p. 324 ff. 389 ff. in einer griech. und 2 lat. Versionen ediert, ist eine Darstellung der Höllenfahrt Christi aus dem Munde der beiden Söhne Simeons, Leucius und Charinos, zur Bekräftigung der Wahrheit von Christi Auferstehung, von Lips. gewiss mit Recht als eine katholisierte gnostische Schrift bestimmt. Es ist nur eine weitere Ausführung des Grundgedankens, der auch bereits den Schluss des ersten Teils c. 12—16 beherrscht, denn das ganze Werk hat — ich lasse Lipsius reden — die Tendenz „den Beweis zu führen, dass nicht nur der röm. Procurator durch ein umständliches Gerichtsverfahren von der Unschuld Jesu überzeugt worden sei, sondern

dass auch die jüdischen Volksoberen durch zahlreiche und handgreifliche Zeugnisse überführt die Auferstehung Jesu als eine unzweifelhafte Thatsache hätten anerkennen müssen". Das letztere geschieht c. 1—9 wieder ganz in Anlehnung an Jes. 35, 5 f., indem für den Wunderthäter Jesus die Geheilten alle persönlich als Zeugen eintreten müssen, dann kommt auf das Schlussurteil des Pilatus eine kurze Darstellung der Execution, Kreuzigung und Bestattung — c. 11 und sodann die Auferstehung — also ganz derselbe Aufriss wie in den uns bekannten Pilatusberichten. Wie schon im 1. Teil Nikodemus handelnd auftritt, so ist in dem von der Auferstehung wie eine Doublette der Grabeswache und Auferstehung Jesu die Bewachung des (unter Versieglung) eingesperrten Joseph von Arim. und seine Befreiung durch den Auferstandenen hineinverwoben, mit der köstlichen Pointe, die den Soldaten den Hohenpriestern gegenüber in den Mund gelegt wird: zeigt uns den Joseph, den Ihr bewacht, so zeigen wir Euch den Jesus, den wir bewacht. Der sepultor domini und φίλος τοῦ κυρίου (PE. 3) ist zu einer Hauptfigur ausgewachsen (vgl. auch die narratio Josephi Tisch. p. 459 ff). Die Geschichte läuft schliesslich ganz in Memoiren des Nikodemus aus über die Überwindung des Judenunglaubens, wobei neben den Nachrichten über die Erscheinungen und die Himmelfahrt Jesu in Galiläa das Zeugnis der wunderbaren Christophanie vor Joseph tritt. Von Pilatus ist keine Rede mehr, nur am Ende des 2. Teiles vers. lat. A. spielt das Finale vor Pilatus, der die ganze Synagoge der Juden aufs Gewissen fragt, wie es sich eigentlich mit Jesus verhalte. Da geben sie zu, dass er der Geweissagte ist. Aber sie beschwören ihn haec verba nemini manifesta facere in Jerusalem, weil sonst die dissensio unter ihnen fertig ist. Das erinnert durchaus an das Finale in PE. v. 49. Auf diese Worte Pilatus omnia reposuit in gestis salvatoris domini in codicibus publicis praetorii sui und schreibt an den Kaiser von Rom jenen Brief, den wir als die älteste Form der Pilatusbrief-Litteratur kennen (ob. No. 1). Dass diese Capitel speciell eigene Zuthat des Schreibers von A sind, wird von Lips. mit Unrecht vermutet, sie binden vielmehr diesen zweiten an den ersten Teil und halten das Ganze als acta Pilati zusammen. Aehnlich und doch anders las Vincenz v. Beauvais im Spec. histor. VIII, 40 (Tisch. praef. 49) et exeuntes de sinagoga cum omni solicitudine et tremore percutientes pectora sua abierunt unusquisque in propria (vgl. act. Pil. A. c. 16, p. 286 ἀπῆλθεν ἕκαστος ἀνὴρ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, am Schluss des 1. Teils und dazu PE. 59); haec autem omnia statim Joseph et Nicodemus annunciaverunt Pylato praesidi, qui scripsit omnia et posuit in cod. publ. praet. sui.

Es ist erkennbar, dass ursprüngliche acta Pilati hier zu einem evangelium Nicodemi um- und ausgestaltet sind, und wahrscheinlich, dass diese acta nicht nur die Gestalt eines kurzen Berichts, sondern

eines ausführlicheren Protokolls, also die Form wirklicher acta gehabt haben, der Fiction nach an Kaiser und Senat gesandt. Gregor von Tours, der zwei Mal aus den gesta Pilati Angaben macht, hat vielleicht einen Text besessen, in dem von solcher Uebersendung noch die Rede war, hist. Franc. I, 24: Pilatus autem gesta ad Tiberium mittit et ei tam de virtutibus Christi quam de passione vel resurrectione eius insinuat. Quae gesta apud nos hodie retinentur scripta.

Hier sind auch deutlich die drei Teile der Grundform angegeben. Auf die Vorführung der virtutes, δυνάμεις, der Wunder im Verhör, bei denen stark mit Johannes gearbeitet wird, folgt die passio, eine Filigranarbeit aus Mtth., namentlich Lc. (bes. in B), aber auch Joh., dann die resurrectio, d. h. die Grabeswächtergeschichte als Hauptstück und sofort Uebergang auf die Ereignisse in Galiläa, wo der Herr gesehen worden ist auf einem Berge Mamilch, seine Jünger lehrend (wie Mtth., nach B Oelberg, also nach Lc., aber in Galiläa!), und dann nach den Worten, die im falschen Mc.-Schluss 16, 15 ff. stehen, gen Himmel fahrend. Von Christophanien vor den Jüngern in Jerusalem ist nicht die Rede, nur Joseph wird von Jesus persönlich aus dem Gefängnis geholt und nach Arimathia geführt. Die vorliegende Tradition hielt sich ganz an den galiläischen Boden der Mc.- und Mtth.-Erzählung auch für die Christophanien. Die Wächter melden einfach den „Juden", sie hätten bei ihrer Wache μέσης νυκτός (A p. 256, vgl. PE. v. 35 τῇ δὲ νυκτὶ, v. 45 νυκτός) den Engel zu den Frauen sagen hören: ἀνέστη (nicht ἠγέρθη wie Syn.) καί ἐστιν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ. Auf die Vorwürfe der Juden sagen sie: ἀπέλθατε καὶ ὑμεῖς (wie Jesus dorthin ἀπῆλθεν) εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὑρήσετε τὸν Ἰησοῦν, was bleibt den Juden übrig, als dass sie φοβηθέντες εἶπον τοῖς στρατιώταις· ὁρᾶτε ἵνα μηδενὶ τοῦτον τὸν λόγον εἴπητε (PE. v. 49) καὶ πάντες πιστεύσουσιν εἰς τὸν Ἰησοῦν (PE. v. 29. 30).

Dass die Auffassungen sich mit PE. weithin decken, geht aus dem Gesagten schon hervor: Pilatus ist der auch moralisch weit überlegene Zeuge der Wahrheit (A. p. 236), sein Händewaschen spielt eine grosse Rolle, wird in A zwei Mal erwähnt, er ist der „Unbeschnittene am Fleisch, aber Beschnittene am Herzen" (A. p. 252), auf die Nachricht von Jesu Tode isst und trinkt er nichts und lässt die Juden vor sich kommen, um sie auf die σημεῖα hinzuweisen (A. p. 249), Joseph bewährt sich als wirklicher „Freund des Herrn", die Ἰουδαῖοι sind wie bei Joh. und PE. Hauptbegriff, der πᾶς ὁ λαὸς spielt eine grosse Rolle, er ist in seiner Stimmung geteilt, (p. 234 vgl. PE. 25. 28), διὰ φθόνον τῶν ἀρχόντων wird Jesus angeklagt (wie ep. Pil. und Tert.), unter ihnen kehren immer wieder πρεσβύτεροι καὶ ἱερεῖς (dazu ἀρχισυναγ., διδασκ., λευῖται aber auch allein wie p. 262, zuweilen auch ἀρχιερ.) vgl. ob. S. 66 und PE. v. 25. Herodes wird in B nur nach Lc. eingeführt, aber er

wird offenbar mit dem alten Herodes zusammengeworfen und in A u. B ist für Pilatus ausschlaggebend, dass das Volk ihm zuruft, Herodes habe diesen einst töten lassen wollen. Das kommt PE. v. 2 sehr nahe, wo zwar nichts vom Mordbefehl des alten, wohl aber des jüngeren steht und wo auch dieser auf einen früheren zurückgreift.[1]) Dann giebt Pilatus das Votum ab (B p. 302): „Dein Volk zeugt, dass Du König sein willst, deshalb bestimme ich, dass sie Dich zuerst schlagen, dann verspotten und endlich dich kreuzigen". Die Juden erscheinen durchaus als die Executoren (A p. 250): sie haben ihn gekreuzigt und ihn in die Seite gestochen, nur bei der Kleiderverlosung tauchen nach Joh. die Soldaten auf (p. 246). Das Wichtigste aber für uns ist, dass sich deutlich hier auch als eine, ja als die das Ganze tragende, auch den zweiten mit dem ersten Teil zusammenbindende Grundauffassung jene letzte Weiterbildung der Mtth.-Erzählung findet, die wir in den anderen Stücken der uns erhaltenen Pilatuslitteratur noch vermissten, die laute Anerkennung der Wahrheit durch die jüdischen ἄρχοντες. Auch die vers. lat. B des 2. Teiles, die der (nach Lips.) älteren vers. A des 1. nähersteht, hat ein Finale, das zwar nicht vor Pilatus selbst sich abspielt, aber doch den Sinn von PE. v. 49 vollständig trifft und dabei offenbar auch den PE. 25 benutzten Lc.-Zusatz verwendet. Nachdem sie den Sieg Christi und seines Kreuzes auch über die Unterwelt gehört, omnes ceciderunt in facies suas, lacrimantes amare et crudeliter percutientes pectora sua, clamantes et dicentes per omnia: Vae nobis: ut quid miseris contingit hoc? Fugit Pilatus, fugit Annas et Kaiphas, fugiunt sacerdotes et levitae, insuper et populus Judaeorum, plorantes ac dicentes: Vae nobis miseris, sanguinem sanctum in terra effudimus. Dann fasten sie lange exspectantes a deo interitum et dei vindictam.[2]) Alle hat Christus in die Flucht geschlagen, wirklich bekehrt haben sie sich freilich doch nicht, fügt der Vf. hinzu, indem er den auch im PE. vorhandenen Widerspruch zwischen der apologetischen Mär und der wirklichen Geschichte aufdeckt.

---

[1]) Es kommt dem allerdings so nahe, dass man allen Ernstes fragen muss, ob nicht auch PE. die beiden Herodes zusammenwirft, wie es auf den jüngeren ja jedenfalls die Würde des älteren als des „Königs der Juden" überträgt, und in v. 2 Herodes seinen früheren Befehl gegen das Kind mit den Worten wieder aufnimmt ὅσα ἐκέλευσα (einst bef. habe) ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε. Dafür könnte sprechen, dass ein Befehl des Her. im früheren Verlaufe des Prozesses vor der Entscheidung durch Pilatus eigentlich keinen Platz und Sinn hat (vgl. ob. S. 4). Die Confusion würde ich m. T. dem Vf. schon zutrauen, und wie sich der christl. Abscheu mit Herodes d. Gr. beschäftigt, kann Euseb. I, 8 lehren. Eine ähnliche Verwirrung übrigens auch Just. Dial. 103, was überhaupt zu vgl.

[2]) Das Gesperrte giebt zusammen den Weheruf des Volkes zu Lc. 23, 48 bei Scur., Tatian, Sgerm., (Ps.-Cypr. s. ob. S. 67 ff.), der sich nun auch in der von Harris entdeckten syr. Sinaihandschrift gefunden hat und zwar mit dem Zusatz „gekommen ist das Ende Jerusalems", also darin abweichend von Scur., vielmehr wie die anderen, incl. PE. u. auch hier.

Die Verwandtschaft in Material, Arbeitsweise, Auffassungen und Grundtendenz mit PE. sitzt diesen späteren actis Pilati zu tief im Fleische, als dass man sie etwa lediglich aus Beeinflussung durch jenes erklären könnte, und consequenter Weise müsste man dann auch von der übrigen Pilatus-Litter. dasselbe behaupten. Dies Schriftstück ist nicht über PE. 1—50 aufgebaut, eine Mischung von Aehnlichem und Unähnlichem der Art wie hier deutet wieder auf gemeinsame Vorlage. Daran würde auch festzuhalten sein, wenn sich bei der Detailuntersuchung herausstellen sollte, dass der Vf. der acta Pilati im 4. Jahrh. noch obendrein bei der Ausgestaltung seiner Pilatusvorlage zu einem evang. Nicodemi das PE. zu Rate zog. Die Blutsverwandten hätten sich noch einmal gefunden und eine neue Verbindung eingegangen. Wenn z. B. in A p. 250 nach der Beerdigung die Juden auf Joseph, die Zwölf, nämlich die, welche gegen den Vorwurf von Jesu unehelicher Geburt Zeugnis abgelegt, Nikodemus und die vielen anderen, die vor Pilatus τὰ ἔργα αὐτοῦ τὰ ἀγαθὰ (vgl. PE. von Joseph v. 23) offenbart hatten, fahnden, ἐζήτουν, mit der Fortsetzung: πάντων δὲ ἀκρυβέντων μόνος ὁ Νικόδ., so sieht das aus, als verwende der Vf. PE. v. 26 für seine Weiterbildung. Andererseits empfängt das ἀνέστη PE. v. 2 und die unklare Situation im Folgenden eine Erläuterung durch das feierliche Urteil A p. 244 und den Zusatz A p. 242 ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ βήματος ἐζήτει ἐξελθεῖν.

Die Sache liegt vielleicht auch für vers. A u. B noch verschieden. Die letztere scheint später zu sein, wenn man sie auch um des θεοτόκος willen mit nichten „mindestens in die 2. Hälfte des 5. Jahrh.“ zu setzen hat, wie Lips. S. 4 sagt. Der Ausdruck war schon Gregor v. Nyssa ganz geläufig z. B. 2. Osterrede bei Migne 46, 643. Aber sie weicht so ab, dass sie vielleicht nicht lediglich, wie Lips. meint, Paraphrase von A ist. Auf den ersten Blick ergiebt sich, dass in ihr die Berührungen mit PE. viel zahlreicher sind als in A und cod. C kommt noch wieder besonders in Betracht.[1]) Das κύψατε καὶ ἴδατε in der Engelrede = PE. παρα-

[1]) Ich stelle ohne den Anspruch vollständig zu sein, promiscue kurz zusammen, was sich mir in A u. B an solchen wörtlichen Berührungen ergeben hat, die zugleich gemeinsame Abweichungen von der kanon. Darstellung oder doch ungewöhnliche gemeinsame Benutzungen eines singulären kanon. Zuges sind. 1. *Π. ἀνέστη ἀπὸ τοῦ βήματος ἐζήτει ἐξελθεῖν* (A. p. 242) giebt an die Hand, wie man PE. v. 2 zu ergänzen hat, um die folgende Darstellung verständlich zu machen. 2. nach dem Händewaschen und dem Ruf der Juden *τότε ἐκέλευσεν ὁ Πιλᾶτος* (A. 244), PE. 2 *τότε κελεύει Ἡρ.* 3. *ἔφερον στέφανον ἐξ ἀκανθῶν καὶ ἔθηκαν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν* (B p. 302), PE. v. 8 *καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκανθ. ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου.* 4. *ἤρξαντο οἱ Ἰουδαῖοι τύπτειν τὸν Ἰησοῦν ἐπὶ τὸν νωτὸν καὶ πᾶν μέλος, οἱ μὲν βουνεύροις, οἱ δὲ ῥάβδοις, ἄλλοι χερσίν, ἕτεροι ποσίν. οἱ δὲ εἰς τὸ πρόσωπον ἔπτυον, θάτεροι ἐράπιζον ἐξ ὄπισθεν εἰς τὸ πρόσωπον, καὶ ἄλλοι ἔλεγον ἔμπροσθεν· προφήτευσον, ἕτεροι γονυπετοῦντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξον αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* B. 302, cod. C.; PE. die sammelnde Aufzählung

κύψατε καὶ ἴδατε z. B. führt zu der Alternative, entweder B v. PE. beeinflusst sein zu lassen, oder der Pilatusvorlage von PE. eine Gestalt zu geben, in der die Engelrede zu den Frauen Platz hatte, was mit der vorliegenden Composition der Wächtergeschichte nicht zusammengeht, so dass man Ps.-Petrus eine bedeutende Umarbeitung zuschreiben müsste.

Man sieht leicht die Wichtigkeit der Frage, die man für's Ganze doch nicht überschätzen darf. Immer ist zu bedenken, dass das ev. Nicod. nur ein spätes Glied in der Kette der Pilatus-Litteratur darstellt und dass, auch wenn die inneren Gründe und Justinstellen nicht wären, die Verwandtschaft von PE. mit den übrigen Documenten dieser Gattung uns die Frage nach Abhängigkeit oder gemeinsamer Quelle aufnötigen würde. Nun darf aber als Resultat dieser Untersuchung bezeichnet werden, dass alle die charakteristischen Weiterbildungen der Mtth.-Geschichte in PE. sich in der uns aufbewahrten Pilatuslitteratur vollzählig zusammenfinden, so dass, wenn man die Züge von epistola, Anaphora, Kerygma Simonis, Tertull., ev. Nic. summiert, PE. herauskommt — also Spaltungen einer Urform, die in PE. am treuesten erhalten ist. —

Es giebt noch einen fünften wichtigen Grund, der sich für die Benutzung alter Pilatusakten in PE. geltend machen lässt, nämlich

---

v. 6—9. 5. *εὐθὺς — ἐπέταντο ὀδεύειν ἐκ τῆς ἐπιθυμίας, ἧς εἶχον οἱ Ἰουδαῖοι σταυρῶσαι αὐτὸν ὅσον τάχος — ἐπιθυμοῦντες ὡς εἴρηται φωνεῦσαι αὐτὸν συντομώτερον* (ib.), PE. v. 6. *ὤθουν τρέχοντες.* 6. *ἐκεῖ ἔστησαν οἱ Ἰουδαῖοι τὸν σταυρὸν* (ib. 305), PE. v. 11 *ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρόν.* 7. Cod. C von B bringt die Kleiderverlosung ausführlich nach Joh., dabei auch das *λάχωμεν*, vgl. PE. v. 12 *λαχμόν.* 8. Ebenda ist das Umwerfen des Purpurgewandes und die eigentliche Verhöhnung auf den Richtplatz verlegt wie es PE. v. 6 ff. schien. 9. ibid. das Ausspannen seiner Hände besonders erwähnt, vgl. PE. v. 21, dann *τοὺς πόδας σύραντες κάτωθεν*, also eine ganz andere Vorstellung als das *σύρωμεν* in PE. v. 6. 10. *ἔφερον καὶ δύο λῃστὰς* (B 305, dafür A 246 *δύο κακούργους* Dysmas und Gestas mit Namen), PE. v. 10 *ἤνεγκον δύο κακούργους.* 11. *ὄξος μετὰ χολῆς προσφέροντες* (A 246), den Schwamm gefüllt *χολῆς καὶ ὄξους μεμιγμένον* (B 307) vgl. PE. v. 16 *χολὴν μετὰ ὄξους κεράσαντες.* 12. *ὁ δὲ ἐκ δεξιῶν ἐσταυρωμένος ὀνόματι Δυσμᾶς ὠνείδιζε τὸν αὐτὸν λῃστὴν λέγων* (B 308) PE. v. 13 *εἷς δέ τις τῶν κακούργων ὠνείδισεν αὐτοὺς λέγων.* 13. *ἡμεῖς ἄξια ὧν ἐπράξαμεν ἐπάθομεν* PE. v. 13 *ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν.* 14. *καὶ τούτων πάντων γενομένων φοβηθέντες οἱ μὲν Ἰουδαῖοι ἔλεγον ὅτι ὄντως ὁ ἄνθρωπος δίκαιος ἦν* (B 309) PE. v. (25 u.) 28 *ὁ λαὸς ἅπας κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες, ὅτι εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὁπόσον δίκαιός ἐστιν.* Dazu aber auch 15. ibid. *Λογγῖνος ὁ ἑκατοντάρχης ἱστάμενος εἶπεν· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος* PE. v. 45. *οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα — λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ* also beide Paralleltexte verwandt wie im PE., auf dieselben verschiedenen Subjecte verteilt. 16. *ὁ δὲ ἑκατοντάρχης τὰ τοιαῦτα πάντα θαύματα κατανοήσας ἀπελθὼν εἰς τὸν Πιλᾶτον διηγήσατο πάντα — — διημηνύσατο δὲ καὶ ἦλθεν αὐτὸν ὅλον τὸ συνέδριον*, ib. 310, vgl. PE. v. 45 *ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον ἀφέντες τὸν τάφον καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον* — 47 *εἶτα προσελθόντες πάντες.* 17. *ἡμεῖς ἔχομεν τὴν ἑορτὴν τῶν ἀζύμων διὰ τῆς αὔριον ἡμέρας* (ibid. 311),

e. Die Pilatuslitteratur ist notorisch früh in enge litterarische Verbindung getreten gerade mit dem apokryphen Schriftenkreis, der den Apostel Petrus zum Namensträger hat. In den gnostischen acta Petri, die in das 2. Jahrhundert reichen, ist der Bericht des Pilatus an Claudius aufgenommen und spielt dort eine wichtige Rolle, das Kerygma Simonis Kephae nimmt auf denselben Bezug und giebt seinen Inhalt an. Noch wichtiger ist, dass diese Verbindung sich auch auf das Materielle bezieht. Petrus wird durch Pilatus bezeugt. So muss in den act. Petri et Pauli der tote Pilatus in seinem Briefe, der aus dem Archiv geholt wird, für Petrus Zeugnis ablegen, die Aussagen stimmen, und Simon wird als Schwindler entlarvt. Der kirchenslavische Conflictus Petri cum Simone und die πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων bei Johannes Malala, Georgios Hamartolos u. a. lassen Pilatus, der in Rom noch um der Hinrichtung Jesu willen im Gefängnis sitzt, holen und machen ein Verhör über das daraus, was sich in Judäa mit Jesu zugetragen. Die Florentiner passio Petri et Pauli substituiert dafür einen parens, einen Verwandten des Pontius Pilatus, der zur Zeit der Hinrichtung Jesu in Judäa war und nun den Simon als Pseudomessias entlarvt. Zugleich lassen sie den Petrus und Paulus bei Pilatus einen Besuch machen, um sich zu informieren, wann er in Judäa Statthalter gewesen (!), vgl. Lips., apokr. Apostelgesch. II, 1, 375. Noch weiter geht der

---

PE. v. 5 *ἡμεῖς ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει — πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν*, also die joh. Chronologie, vgl. dazu Lips. S. 33. 18. *παρακαλοῦμεν σε* (PE. v. 47 *παρεκάλουν κελεῦσαι*), *ἐπεὶ ἔτι πνέουσιν οἱ ἐσταυρωμένοι* (ib.), PE. v. 15 *ἐπειδὴ ἔτι ἔζη*. 19. *καὶ ἐπληρώθησαν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν* (folgen solche, darunter Jes. 50, 6, dessen Erfüllung PE. v. 9, und 53, 7, dessen Erfüllung PE. v. 10 gegeben ist) vgl. PE. v. 17, *καὶ ἐπλήρωσαν πάντα*. 20. Joseph zu Pilatus: *πορευθῶμεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ αἰτησώμεθα τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ πρὸς ταφὴν* (ib. 312) PE. v. 3 *ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλ. καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφὴν*. 21. Joseph kennt Jesus als *τὸν οἷα οὐδέποτε πεποίηκεν ἄνθρωπος θαύματα ἐργασάμενον* (B 314), Maria die Mutter klagt: *ποῦ διέβησαν τὰ ἀγαθὰ ὅσα ἐποιήσας ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* (B 309) vgl. PE. v. 24 Joseph *ἦν θεασάμενος ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν*. — 22. *ὁ Πιλᾶτος παρέδωκεν αὐτοῖς στρατιώτας πεντακοσίους* (Zahn S. 58 falsch „50 Sold.“), *οἱ δὲ ἐκάθισαν περὶ τὸν τάφον* (vgl. Tert. circumsederunt) *ὥστε τηρεῖν αὐτὸν, θέμενοι καὶ σφραγίδας ἐπὶ τὸν λίθον τοῦ μνήματος* (B 315 f. *ἔδωκεν ἐξουσίαν τοῦ σφραγίσαι ὡς βούλονται*) PE. v. 31 *ὁ δὲ Π. παρέδωκεν αὐτοῖς Πετρ. τὸν κεντ. μετὰ στρατιωτῶν* (hier scheint aus dem Centurio die Cohorte erschlossen zu sein) *φυλάσσειν τὸν τάφον* (dann *μνῆμα* und 7 Siegel). 23. *ἐν τῷ καινῷ μου μνημείῳ* (A 251) PE. v. 24 *ἴδιον τάφον*. 24. *οἱ Ἰουδαῖοι — ἐζήτουν Ἰωσὴφ καὶ τοὺς δώδεκα* (die für Jesus Zeugnis abgelegt, nicht die Zeugen, nach der Bestattung A p. 250) *πάντων δὲ ἀποκρυβέντων* PE. v. 21 *ἐζητούμεθα ὡς κακοῦργοι ὑπ' αὐτῶν ἐκρυβόμεθα*. 25. *τῆς κυριακῆς διαφωσκούσης* (B 316 C. *ἐφύλαττον αὐτὸν τῷ σαββάτῳ ἕως ὄρθρου βαθέως τῆς κυριακῆς*) PE. v. 50 *ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς*. 26. der Engel zu den Frauen *κύψατε καὶ ἴδατε τὸν τάφον ὅπου ἔκειτο* (B 316) vgl. PE. v. 56 *παρακύψατε καὶ ἴδατε τόπον ἔνθα ἔκειτο*. 27. zu erwähnen ist auch in B. das häufige *τότε* (neben *ἔπειτα, εἶτα*), das sich auch in PE. 5 mal neben *εἶτα* findet. — Dazu vgl. man Harn. (auch 2. Aufl. S. 36, A 2), der dem ganzen Problem nur das Wort widmet: „das Evangelium Nikodemi hat mit unserem Ev. nichts zu thun“.

syrische Vf. der Predigt Simonis in Rom, wenn Petrus hier direct die volle Identität zwischen Pilatus und seinem Bericht hervorhebt: was Pilatus sah und Kaiser und Senat meldete, das (the same) predige und erkläre ich und meine Mitapostel, und im Folgenden bekräftigt er den hohen Wert der Pilatus-Kundgebung. Dann ist aber der Schluss an sich sehr naheliegend, dass, wenn ein anderer syrischer Pseudo-Petrus[1]) in einem Ev. die Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn erzählt, er sich zur Hebung seines Renommées ebenfalls an das hält, was Pilatus an Kaiser und Senat berichtet hat, und wenn nun factisch diese uns jetzt bekannt gewordene Darstellung in jenen ältesten Formen des Pilatusberichtes und jener ganzen Litteratur ihre nächsten Verwandten hat, so ist der Schluss geradezu zwingend, dass dies Zusammentreffen nicht zufällig ist, sondern dass er jenen Bericht in irgend einer Form seinem Buche einverleibte nach der Devise „was Pilatus sagt, sage auch ich“, versteht sich, ich weiss noch etwas mehr und alles etwas besser, ich Simon Petrus. Wenn nur der Leser seinen Pilatus darin wiederfand, dann ging wohl auch das noch auf dieselbe Schaufel. — —

Ist dies Resultat, zu dem uns die Betrachtung über die Herkunft der Zusätze antijüdischer, philorömischer, apologetischer Richtung unseres Fragments führte, richtig, so erledigt sich damit zugleich die Frage, ob etwa diese Abweichungen auf eine alte, hinter die kanonischen Ev. zurückreichende Tradition Anspruch machen können, oder auch nur ein gutes Vorurteil dafür erwecken, von selbst. Eine Schrift, die ihrem Wesen nach tendenziös ist und auf einer Fiction ruht, kann als historische Quelle nicht angesprochen werden.

Schliessen wir unseren Gedankengang, so hat sich dem positiven Nachweis, dass den vielseitigen Berührungen zufolge dem Vf. unsere kanonisch gewordenen Ev. bekannt waren, der negative angereiht, dass auch die vielfältigen Abweichungen dogmatischer, chronologischer, national-apologetischer Art durchaus nur auf secundäre resp. tertiäre Tendenzarbeit führen von vielfach nachweisbarer Herkunft und nachweisbarer Verwandtschaft.

5. Zugleich ist, wenn die Auffindung der act. Pil. als Quelle keine Täuschung war, die Frage „in ein ganz neues Licht getreten“, denn

[1]) Auch andere Syrer holten sich hier Beistand. In den acta Thaddei (Lips. et Bonn. p. 276 f.) nimmt sich die Predigt des Apostels wie ein Excerpt aus dem Pilatusbericht aus, die Auswahl und Zusammenstellung des kanon. Materials ist die gleiche, und in der doctr. Addaei (ed. Philipps, p. 37) lässt der Vf. den Kaiser Tiberius selbst constatieren: das, was König Abgar ihm über die Sünde der Juden wider Christum und die Schreckenszeichen bei seinem Tode geschrieben habe, stimme mit den Mitteilungen des Pilatus an ihn, d. h. der Vf. garantiert seinen Lesern die Richtigkeit seiner Fiction durch die Berufung auf ein bekanntes Pilatusschriftstück.

a., um die Composition des PE., d. h. des vorliegenden Fragmentes desselben zu erkennen, wäre zuvor zu untersuchen, wie weit diese Quelle reicht, wie viel von den 60 uns erhaltenen Versen auf Rechnung der act. Pil. und wie viel auf die Ps.-Petri kommt. Diese Auslösung der Quelle setzt aber eine Untersuchung der gesamten Pilatuslitteratur-Frage voraus. Indessen man kann als sicher bezeichnen, dass die Pilatusquelle, wenn sie überhaupt vorlag, nicht bloss für die grosse Auferstehungslegende, das Mittelstück, benutzt worden ist, sondern dass sie über die Geschichte von der Grabeswache hinübergreift in die Leidensgeschichte hinein. Gerade hier lagen die gemeinsamen Beziehungen zu Justin, gerade hier herrscht die römer- und das heisst pilatusfreundliche Tendenz und der in der ganzen übrigen Pilatus-Litteratur einen Einschnitt bildende Zug vom Händewaschen leitet in eigentümlicher Wendung die passio ein. Die Beobachtung aber, dass jener ganzen Litteratur gleichfalls eigentümlich ist, mit Ignorierung von Lc. und Joh. sofort auf die Erscheinungen in Galiläa überzugehen und diese zu componieren aufgrund der drei Stücke, der Engelrede mit dem Hinweis auf Galiläa, dem Mtth.-Schluss von der letzten Christophanie auf dem Berg in Galiläa und den apokryphen Abschiedsworten aus dem falschen Mc.-Schluss, diese Beobachtung allein fordert dazu auf zu bedenken, ob nicht auch auf den letzten Absatz des PE. die Quelle eingewirkt hat. Man fragt sich: was bleibt? Hat die Vorsehung uns aus dem Grabe zu Akhmîm vielmehr die vielleicht älteste apologetische Arbeit der Christen dargereicht als das PE.? Man würde diese Consequenz ins Auge fassen müssen und dann dreierlei folgern, rückwärts in bezug auf die Entstehung, vorwärts in bezug auf die Benutzung, seitwärts auf die Reconstruction. 1. Die Frage der Stellung zu unseren Ev. würde nur eine Stufe weiter gerückt werden, von PE. auf AP. Es würde schon vor Justins Apologie, die ich ca. 150 setze, eine Bearbeitung des Materials ev. Geschichte anzuerkennen sein, bei der neben Mtth. auch Lc. und namentlich Joh. eine entschiedene Rolle gespielt hätten. Durch den apologetischen Gesichtspunkt aber würde zugleich die Erklärung für die besondere Auswahl, die Freiheit der Behandlung und ihre directe Umgestaltung durch den Weissagungsbeweis gegeben sein. 2. Die Frage der Benutzung würde ebenfalls weiterzugeben sein, mindestens aber sich complicieren. Die zweifellose Berührung mit Scur., Tatian, der syr. Didask., Ephräm etc., führen sie auf Benutzung des Ev. einer kleinen doketischen Partei, welches im Entstehungslande so unbekannt war, dass Serapion von Antiochien schon um 200 es nicht kannte, dann ignorierte und schliesslich von den Häretikern leihen musste, und welches in der Litteratur so völlig verschwand, dass Holtzmann es noch 1892 Einl.[3] S. 489 als eine der vielen Bearbeitungen des

„Hebr.-Ev.“ [1]) hinstellt, ihm jede weitere Bedeutung absprechend — oder führen sie auf „in der ganzen Welt verbreitete“, scheinbar officielle Pilatusakten, die bei Justin mehrfach citiert werden, frühzeitig kürzere Seitenformen in vielfältiger Benutzung bei Tertullian wie den Apokryphen, Rechtgläubigen wir Gnostikern aufweisen, eine heidn. Gegenfälschung nach sich ziehen und schliesslich eine neue gründlich revidierte Auflage erleiden, so dass die Geschichte dieser Litteratur den ganzen Werdegang der kath. Kirche begleitet und ihre Kämpfe wiederspiegelt? 3. Die Frage der Reconstruction hängt damit innerlichst zusammen, denn nur durch die Constatierung der Benutzung bei einem uns vollständig erhaltenen Autor kommt man zu dem Schlusse, dass auch andere bisher nicht ableitbare Partien hier ihre Quelle haben, und nur durch die Constatierung einer Summe von Anschauungen und Ausdrücken in einem Fragment kommt man dazu, da andere Stücke zu vermuten, wo sich die gleichen Gedanken und Sprachformen finden. So gelangt Harnack in der 2. Aufl. dazu, die Geschichte von der Ehebrecherin dem PE. zu indicieren, um nur das jüngste Beispiel herauszugreifen. Wenn aber nun die Didask. in der entscheidenden Stelle V, 19 acta Pil. und gar nicht PE. benutzt hätte? und wenn die Ἰουδαῖοι und die πρεσβύτεροι καὶ ἱερεῖς und γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι vielmehr die Redeweise des Vf. der Pilatusakten gewesen wäre, was inbezug auf das erste z. B. ja ausser allem Zweifel steht?

Summa: es wird gut sein, zunächst grosse Vorsicht und Zurückhaltung walten zu lassen, auch wenn wir doch nicht b l o s s ein Stück Pilatusakten wiedergefunden haben sollten, sondern sicher auch etwas von PE. Und dem ist in der That zweifellos so.

b. Man kann doch mit voller Bestimmtheit einiges ausscheiden, was nicht, wenigstens sicher nicht s o, in der Quelle gestanden haben kann: 1. die Partien, in denen Petrus selbst hervortritt, also 26. 27 und die Schlussverse. Das sind aber gerade die Verse, in denen die Berührungen mit dem falschen Mc.-Schluss wie dem joh. Nachtrag constatiert wurden. Das ist eine indirecte Bestätigung unserer

[1]) Gerade in der Auferstehungsgesch. besteht übrigens (ausser der allgem. Verwandtschaft durch die gemeinsame Mtth.-Grundlage) mindestens in einem Punkte eine s e h r w i c h t i g e V e r w a n d t s c h a f t des HE. mit PE. (gegen Harn. S. 36, A. 2). Nach Hier. de vir. ill. 2 stand in HE. der Satz: dominus autem eum dedisset sindonem suum servo sacerdotis, ivit ad Jacobum etc. Unter den Grabeswächtern befand sich also jedenfalls ein *δοῦλος* des Hohenpriesters (Malchus? vgl. Joh. 18, 10); für Hohenpr. also nur sacerdos = *ἱερεύς*, vgl. PE. v. 25 u. Perikope von d. Ehebrecherin, bei Harn. S. 50 ff., dazu ob. S. 66). die Wache wird noch andere Juden (Handmann S. 78 „hohenpriest. Wache“) enthalten haben, also wie PE. v. 38, ferner der Herr erscheint mindestens einem von ihnen, die Auferstehung spielt sich viell. vor der Wache ab und jedenfalls soll die Uebergabe des Gewandes den jüd. Obersten den Thatbeweis der Auferstehung liefern, also ganz ähnlich wie das Mittelstück v. PE. — Ferner nachdem er Jacobus erschienen, geht Jes. *πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον*. Lehrreich ist auch die gewaltsame Art, mit der hier Jacobus in die erste Stelle gerückt wird.

Quellenhypothese; 2., in actis Pilati, mit dem Centrum der Grabeswächtergeschichte, kann unmöglich die Geschichte von den salbenden Frauen am leeren Grabe nach Mc. erzählt worden sein, denn sie steht mit jener in Widerspruch. Indem der Vf. mit v. 50 sich Mc. zuwendet, gerät er daher mit seiner eignen vorhergehenden Darstellung in Spannung. Die Verwendung des Mc. als „Hauptquelle“ (mit Harn. zu reden) kommt also ebenfalls sicher auf eigene Rechnung des Ps.-Petrus, wie sie auch in der Pilatuslitteratur, soweit ich sehe, durchaus nicht hervortritt. 3. Die Abweichungen, die auf dogmatische oder chronologische Tendenz zurückgeführt sind, haben jedenfalls das Präjudiz, dem späteren Bearbeiter anzugehören. Darauf werden die Incongruenzen z. T. zurückzuführen sein. Der Quelle gehört gewiss die Anschauung an, nach der dem Leibe Christi, dem descensus und der resurrectio die hohe Bedeutung gegeben ist, Ps.-Petrus mag die doketisch-gnostischen Pinselstriche darauf gesetzt haben. Von den verschiedenen chronologischen Interessen steht das der Osterfrage zugewendete unter dem Zeichen späteren Ursprungs, das Fasten findet sich überdies wieder in den Versen, wo Petrus selbst spricht, v. 26 f., die Frage nach den 3 Tagen wird ihm wohl auch zugehören. Eben auf das Hineinarbeiten der Tendenz v. 15 ist vielleicht die Spannung zwischen v. 14 u. 15 zurückzuführen, namentlich wenn v. 14, wie doch durchaus zu vermuten steht, das αὐτῷ ursprünglich auf Jesus geht. Der vollendete Widerspruch, der sich dann zwischen der Absicht, die Qualen zu verlängern v. 14 (vgl. Orig. l. c. ob. S. 29) und dem Bestreben, seine Bestattung vor Sonnenuntergang sicherzustellen, erhob, veranlasste den Redactor, das Beinezerbrechen dem Schächer als Strafe für den frechen Vorwurf statt Jesus zuzuwenden, freilich ohne dass es gelang, eine innere Harmonie herzustellen, so wenig wie zwischen dem, was vor und was nach v. 49 steht. 4. Sehr wahrscheinlich ist auch, dass die besonders phantastischen und plumpen Züge der Auferstehungsgeschichte der späteren Stufe angehören (wie der ganz singuläre Zusatz vom Massenbesuche des heiligen Grabes). Gerade hier stehen die Berührungen mit I. Petr. Eph. Apk.

c. Soll das letzte Wort versuchen, doch etwas vom Ps.-Petrus zu sagen auf die Gefahr hin, dass manches nur seiner Quelle gilt, so sehen wir, dass er durchaus absichtsvoll schreibt. Wie die Ausarbeitung der act. Pil. aufgrund der Mtth.-Geschichte die Aufnahme und Weiterführung einer Tendenz bedeutet, so wiederum die Aufnahme der Leidens- und Auferstehungsgeschichte in der Form der act. Pil. das gesteigerte Streben nach einer bestimmten Wirkung. Sein eigener Antijudaismus ist zweifellos. Dem entspricht, dass er auch die anderen tendenziösen Züge hineinarbeitet. So lässt er nicht die Geschichte reden, sondern seine Gedanken beherrschen die Geschichte. Sie allein genügt nicht, sie soll etwas bedeuten. Daraus erklärt sich, dass er zum Schweigen Jesu die nötige Inter-

pretation giebt, zu einzelnen bekannten Zügen die Motive weglässt, zu anderen den Abschluss nicht giebt, in offenbare Widersprüche gerät.

Aus der lebendigen Geschichte mit ihren individuellen Nuancen ist überall die typische Bedeutung, der Superlativ, herausgearbeitet, Mtth., Lc. u. Joh. in allem eine Stufe weitergeführt: Joseph, der fromme Ratsherr, ist zum bekannten Freund des Herrn und des Pilatus geworden, die Nebenfigur des Herodes zum Judenkönig, Pilatus pro anima sua Christianus mit dem Schlusswort: „habe ich es Euch nicht gleich gesagt“, der Schächer am Kreuz zum Apologeten der begnadigten Heidenwelt vor den Juden, für den die Paradieses-weissagung überflüssig geworden, da er den σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων hat, Maria zur μαθήτρια schlechthin, die nur noch unbekannte Freundinnen besitzt, wohingegen der ungenannte Hauptmann am Kreuz jetzt Hauptmann Petronius heisst, die Jünger aber sind „die Zwölf“. Neben diesen Hauptfiguren der biblischen Geschichte sind die anderen zurückgetreten in ihr namenloses Nichts, die Tradition hat sich bereits entschieden. Und wie mit den Personen, so ist es mit Ort und Zeit: aus dem eilig gewählten verborgenen Grab ist der „sogenannte Josephsgarten“ geworden, aus dem ersten jüdischen Wochentag „der Tag des Herrn“ — und selbst mit den Handlungen, statt der Erzählung von der Salbung zweier Weiber haben wir die Weibersitte des Salbens. Ueber der ganzen Geschichte aber schwebt nicht die Gestalt des Menschensohnes Jesu von Nazareth, sondern in magischer Beleuchtung schon wie „ein dogmatisches Gespenst“ — ὁ κύριος.

So tritt die gesamte Darstellung dem geschichtlichen Bilde sehr fern, es sind inbezug auf die Personen und ihre Functionen beim Prozess, auf die jüdische Zeiteinteilung, auf den Ort, wo sich das Drama abspielte, Auffassungen vorgetragen und Anschauungen kundgegeben, die durchaus darauf führen, dass das jüdische Jerusalem mit seinem Tempel und seinen Hohenpriestern und seinem Passah überhaupt nicht mehr existierte, als der Vf. schrieb. An die Stelle der Geschichte tritt die Legende, die mit fruchtbarer Phantasie Namen schafft, Personen umwechselt, Holz reden, Steine sich fortbewegen, Jerusalem und Umgegend sich am stillen Samstag an des Herrn Ruhestätte zusammenfinden lässt und auch den Apparat der himmlischen Kräfte aufzuziehen weiss. Wir werden durchaus erinnert an die Weise der apokryphen Litteratur, auch in der Sprache. Eine ganze Menge von Begriffen und Ausdrücken sind hier geläufig (σύρειν, χειραγωγεῖσθαι speciell εἰς τοὺς οὐρανοὺς μετὰ ἀγγέλων, ὑπακούειν, ὡραῖος, θεᾶσθαι, spec. θεασάμενος τὸ γεγονός. ἐπειδὴ, ἀνα δύο δύο, ὄρθρου).[1]) Und diese verwandten Vorstellungen

[1]) Ich führe noch einiges Aehnliche an. Ein Pendant zur Kleiderverlosung am Kreuz ist die Verlosung der Missionsgebiete unter die Apostel act. Andr. et Mtth. (Tisch. p. 132): (δι) *εμέρισαν ἑαυτοῖς τὰς χώρας βάλοντες κλήρους, ὅπως*

und Worte begegnen besonders in der Gruppe, die den Namen des Andreas und Matthäus führt. Petrus aber ist der Dritte im Bunde. Wenn Harn. zu v. 60 sagt (S. 32): Die Zusammenstellung Petrus, Andreas, Matthäus kommt sonst nicht vor, so verweise ich einfach auf Lips., apokr. Ap.-Gesch. I, 543 ff. namentlich 553 ff. Die Akten des Petrus und Andreas sind Fortsetzung der Akten des Andreas und Matthäus, der nur fälschlich hier vielfach Matthias genannt wird. Nur ein Beispiel zu nennen: act. Andr. et Mtth. c. 21 (Tisch. p. 151) wird Mtth. mit den Schülern des Andreas auf dem Berg durch die Luft entführt, wo Petrus lehrt u. a. m. Die Akten aller drei gehen zurück auf die gnostischen περίοδοι τῶν ἀποστόλων, die den Leucius Charinos angeblich zum Vf. haben, nach Lips. ap. Ap.-G. I, 4 ff. Und nun sollte es Zufall sein, wenn unser Ev. abschliesst damit, dass gerade diese drei, Petrus, Andreas und Matthäus die Geheimnisse des auferstandenen Christus zu erfahren im Begriff stehen? Ist es nicht ein deutlicher Hinweis, dass unser Ev. in die Nähe dieser Gruppe vulgär-gnostischer apokrypher Schriftstellerei gehört?[1]) Ich möchte glauben, dass es in Syrien bald nach der Mitte des 2. Jahrh. entstanden und hier in den Gebrauch der Doketen übergegangen ist. Wir bleiben bei dieser Bestimmung im Rahmen dessen, was uns bisher die alte Kirche lehrte, stellen es dahin, wohin Serapion und Euseb das Schriftstück stellten, als sie, mindestens der erstere, es ganz lasen,[2]) wo wir nur 60 Verse haben, und doch aus Kanon und Kirche hinauswiesen. —

Das letzte Wort des einen Kritikers lautet: „Unser PE. ist mit demselben Mass wie jene vier (kanonischen) zu messen, trotzdem

---

ἀπέλθῃ ἕκαστος εἰς τὸ λαχὸν αὐτοῦ μέρος (*ἐπιλαχέν*, D² *εἰς τὸν λαχμὸν αὐτοῦ*), *κατὰ κλῆρον οὖν ἔλαχεν τὸν Ματθείαν πορευθῆναι* etc. Bei Cyrill, cat. 13, 26 bedeutet *λαχμός* den Vorgang des Losens, hier das Resultat = sors und insofern identisch mit *κλῆρος;* ib. c. 19 (p. 149) Andr. umreisst das Kreuzeszeichen an der Thür des Gefängnisses von Mtth, *καὶ αὐτομάτως ἠνεῴχθη* (zu PE. 37); act. Andr. c. 12 f. (p. 124) *πάντες ἔσπευδον ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ καθεζομένου τοῦ Αἰγεάτου κατεβόων· τί ἠδίκησεν ὁ ἀνήρ — ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ βήματος* (zu PE. 45. 12. 2). Die *Ἰουδαῖοι* sind überall Jesu Mörder.

[1]) Ich möchte nicht inconsequent sein, sonst wäre ich versucht, die Legende. die sich acta Andr. et Mtth. c. 12—15 (Tisch. p. 143 ff., vgl. Lips., ap. Ap.-Gesch. I., 549 ff.) findet, unserem PE. zuzuweisen. Lips. spricht gegen die Entnahme aus einem apokr. Ev. nur die Beziehung auf unsere kanon. Ev., ausser Joh. 8, 37 auch Mc. 6, 3, was gerade für den Ursprung im PE. sprechen würde. Die Tendenz der Erzählung ist „das um die Mitte des 2. Jahrhunderts aufgenommene Streben, überall in der Heidenwelt Zeugnisse für die Wahrheit des Christentums aufzusuchen", also wie PE., ebenso stimmt der Antijudaismus, die Kreuzessymbolik, der redende Stein entspricht dem sprechenden Holz, mancher verwandte Ausdruck. Der Anfang lautet: *ἐγένετο πορευομένων ἡμῶν τῶν δώδεκα μαθητῶν μετὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰς ἱερὸν τῶν ἐθνῶν.* Wir besitzen die Akten nur in späterer Ueberarbeitung.

[2]) Auch wenn Euseb es nicht las, so hatte er jedenfalls in der Bibliothek zu Cäsarea das Schreiben Serapions mit dem Verzeichnis der in PE. enthaltenen ketzerischen Zusätze. Dadurch wird sein eignes Urteil wertvoll.

ihm die Entwicklung der katholischen Kirche einen Platz in ihrem Kanon versagt hat.“ Es klingt wie ein Bedauern, dass sie das gethan, mag es auch die eigentliche Meinung nicht sein. Ich glaube, was wir bis jetzt von ihm kennen, — und es ist möglicherweise das beste Stück, weil Abweichungen hier am wenigsten zulässig waren — kann uns nur dankbar dafür stimmen. Messen wir es denn mit demselben Mass wie jene vier. In ihnen erkannte die Kirche treue Urkunden ihrer Geschichte und treue Zeugnisse ihres Glaubens. Unser Evangelienfragment bringt kein geschichtliches Plus, aber das geschichtliche Minus ist sehr bedeutend, und als ein gleich reines Zeugnis des Glaubens kann ein Schriftstück nicht gelten, das den Nerv der ethischen Erlösungsreligion durchschneidet, indem es den „Mann der Schmerzen“ aus dem Christusbilde tilgt oder doch verhüllt. Der „Herr“ dieses Ev. könnte uns Evangelischen der Heiland nicht sein.

So ist es allerdings ein nachkanonischer Trieb, das heisst das Product eines Epigonen, gegenüber den für uns kanonisch gewordenen Ev., mag seine Abfassung auch vorkanonisch sein, früher fallen als die definitive Sichtung des evangelischen Materials und seine Erhebung zur Würde des Kanons, der seine Rechtfertigung hat gerade in dem Aufschiessen dieser begehrlichen und gefährlichen Nachtriebe.







